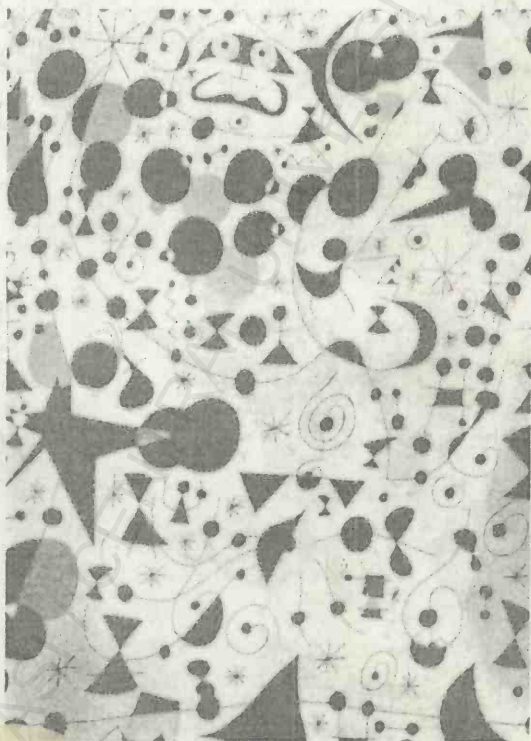


Ilona Bîrzescu

AVENTURILE FILOSOFIEI CONTEMPORANE



321.503

seria *Filosofie*
colecția *Epistema*

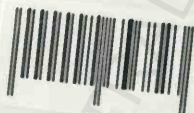
Editura DELABISTRA
1998

BIBL. CENTR. UNIV.
"M. EMINENC" 1971

2321.503

38377
Ilona Bîrzescu

Aventurile Filosofiei contemporane



265682
B.C.U. - IASI

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY
Editura Delabistra
Caransebeș, 1998

Coperta efectuată computerizat la Mirton S.R.L. Timișoara
Pe copertă: MIRÓ, *Constelație* (1940)

1(100)''19''

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
BÎRZESCU, ILONA

Aventurile filosofiei contemporane / Ilona Bîrzescu. –
Caransebeș : Delabistra, 1998

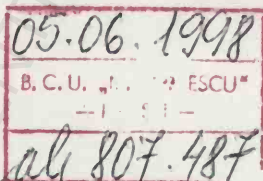
148 p. : 20 cm. – (Colecția Epistema. Seria Filosofie)

Bibliogr.

ISBN 973-98320-0-8

1(100)''19''

Istoria filosofiei



Filosofie contemporană
sec. 20

Consilier editorial: Ioan Murariu

Tipar executat la Imprimeria MIRTON Timișoara,

Str. Samuil Micu nr.7

Telefon: 056 – 208924

*Filosoful : e un om care trăiește, vede,
aude, bănuiește, speră, visează fără
încetare lucruri extraordinare.*

Nietzsche

❖ Filosofia – o aventură ?

În sens fundamental (prim și direct), “aventura” ne trimite către o acțiune îndrăzneată și riscantă, prin datele sale de neprevăzut, noutate, hazard. Conținutul său pozitiv are însă și un revers, cel de întreprindere înșelătoare, necinstită, ilustrând tensiunea existențială și valorică sub semnul căreia se desfășoară acțiunile temerare.

Prin lumea spiritului, a filosoficului în special, accedem la conștiința ambivalenței manifestărilor umane, de unde și posibilitatea alegerii, a participării la realizarea sensurilor valorice pozitive și limitarea celor negative (ceea ce este destul de dificil, întrucât falsitățile, imoralitatea unor întreprinderi apar adesea deghizat, cu pretenții și măști ale corectitudinii logice sau morale). O astfel de angajare, presupunând perseverență și discernământ valoric, ne scoate însă din indiferența și pasivitatea existențială, căci reversul lucrurilor bune constituie o provocare, o amenințare, dacă “noi suntem îndeajuns de curajoși și de curioși pentru asta” (Nietzsche).

În filosofie, aventura ia forma seriozității maxime, deoarece aici se confruntă lumea spiritului și spiritul lumii, în expresiile lor extreme, istorice și perene. De aceea, nu există învingători și învinși în această luptă, ci numai rivalitate perpetuă, prin care spiritul se îmbogățește cu viață iar lumea cu adevăr, bine, drept.

Prezența – în titlul cărții – a cuvântului “aventură” poate surprinde (eventual) pe aceia care au uitat că *ab origine* filosofia însemna întrecere culturală, joc serios și primejdios uneori, că iubitorul de înțelepciune e “luptător tipic”

(Huizinga), un competitor cu sine și cu ceilalți. Trebuie, totuși, remarcat faptul că rivalitățile filosofice sunt mai îndârjite decât altele, mai ales când intervin "oameni nefaști", care în loc să limpezească problemele, le obscurizează prin artificii sofistice, retorice, prin tehnici și argumente aparent infailibile; apoi, noutățile și descoperirile nu se recunosc imediat, cu ușurință, nu presupun rezolvări spectaculoase, tranșante, ci mișcări lente, având ca repercusiuni adâncirea problematizărilor, diversificarea perspectivelor și interpretărilor.

Chiar de la început, filosofia și-a dobândit excelența (și teritoriul) experimentând jocul de întrebări și răspunsuri întemeind știința dialogului, aporeticii, dialecticii, încercând să rezolve ceea ce părea insolubil (enigme, paradoxuri), cucerind, în cele din urmă, un rol privilegiat ca formă agonistică a culturii. Componente ale exprimării filosofice, polemica și problematizarea își asumă în structura lor funciară *competitivitatea*, miza întrecerii fiind nu numai triumful rațiunii superioare, ci și a unui mod de viață, de comportament exemplar.

Gândul filosofic a încercat mereu să depășească propria solitudine, să cucerească, să instruiască auditoriul, recurgând la persuasiune și retorică, modalități care, din nefericire, s-au pervertit pe parcurs printr-o aventură negativă, devenind mai ales astăzi, instrumente ale manipulărilor, ale standardizării minților și sufletelor oamenilor. Revenind la începuturile filosofiei, ea presupunea adresarea directă, individuală, motivată de nevoia unei cunoașteri înțelepte, dar și de dorința expresă de a forma, de a educa pentru ceva. Ceea ce vechii greci numeau *paideia* identifica educația cu viața, cu un proces neîncheiat, cum spunea Platon: "e nevoie de

cincizeci de ani pentru a forma un om". În plus, educația viza ființa umană în totalitatea sa, "omul în întregime, corp și suflet, sensibilitate și rațiune, caracter și spirit"¹. În această perspectivă, discursul teoretic (filosofic) presupunea obligatoriu o practică, o asceză a transformării de sine a fiecăruia.

În evoluția ulterioară, pretențiile și contribuțiile filosofiei s-au restrâns tot mai mult la performanțele rațiunii teoretice abstracte, o dată cu afirmarea gânditorilor fascinați de speculația pură, pe care Kant îi numea sugestiv "artiștii rațiunii". Succesele lor s-au plătit însă scump, sacrificând cultivarea înțelepciunii, împărtășind iluzia că astfel discursul filosofic își asigura statutul de raționalitate, comparabil (egal) cu cel al științelor. De acum, rațiunea practică ostracizată se va refugia în domeniul eticii dar și aici va suporta restricții cognitiviste; dacă, de pildă, în filosofia contemporană, Moore justifică autonomia eticii în raport cu știința și filosofia, Ayer contestă eticii și altor discipline normative, accesul la științificitate, absolutizând enunțurile empirice asupra faptelor.

Resemnificând drama divorțului dintre cunoaștere și înțelepciune, Kant distingea, pe de o parte, conceptul scolastic al filosofiei, ce urmărește perfecția *logică* a cunoașterii (științei) și, pe de altă parte, conceptul său cosmic, pe care îl identifica la baza însăși a denumirii filosofiei, implicând idealul gânditorului împreună cu "ceea ce interesează necesar pe fiecare". În cea din urmă manifestare, orice cunoaștere se validează prin raportarea sa la scopurile esențiale ale rațiunii omenești iar filosoful – se spunea la sfârșitul *Criticii rațiunii pure* – "nu este artist al rațiunii, ci legislatorul rațiunii omenești" sau, mai limpede, "dascălul de ideal". De aceea, contrar acelor critici ai metafizicii, ce îl invocă pe Kant ca

argument, apreciem că atitudinea sa a fost, în realitate, mult mai subtilă, păstrând nostalgia demnității metafizicii, în plus, justificând-o ca “desăvârșirea oricărei culturi a rațiunii omenești”.

Totuși, Kant anunță criza filosofiei în formele sale clasice, deoarece, la el, metafizica (naturii și moravurilor) constituia *exercițiu preliminar* (propedeutic) “care raportează totul la înțelepciune, dar *pe calea științei*”; metafizica, astfel, nu contribuia la extinderea cunoașterii, ci avea rolul de a proteja de erori, un rol preventiv și în ceea ce privește devierile de la scopul principal, fericirea universală, un rol chiar de cenzor “care asigură ordinea generală și armonia”².

În acord cu aceste preliminarii, filosofia, după Kant, nu poate fi învățată (decât istoric), cel mult învățăm să filosofăm (philosophieren). Firesc, survin întrebările: ce rost mai are profesorul de filosofie? Ce diferență este între a filosofa și a preda filosofia? Încă de la început, o dată cu sofistii, predarea filosofiei a fost suspectată, acuzată că propagă fie relativismul, fie dogmatismul. Primilor dascăli, sofistii, li se reproșa că nu explicitează o doctrină, ci numai formulează regulile unei practici; apoi, altora, mai târziu, li se făcea reproșul invers, că reduc filosofia la simplu discurs teoretic, renunțând la practicarea sa. De altfel, aproape toți recunosc riscul “teoretizărilor” ca fiind imanent gândirii filosofice, ca “tendință oarecum conaturală a filosofului și care-l determină să fie mulțumit de discurs, de arhitectura conceptuală ce o construiește, reconstruiește sau o admiră”³.

Ieșirea din această dilemă este posibilă, în rezolvarea (postmodernă) a lui J.F. Lyotard, prin acceptarea filosofiei ca filosofare și recunoașterea faptului că “filosofarea este mai întâi o autodidactică”⁴. Filosofia trebuie să renunțe la

pretențiile sale formative (pedagogice), deoarece nu este un “corp” de cunoaștere, de simțire, ci numai un *act*, în care elevul și profesorul sunt fiecare victima celuilalt: “între ei nu pot avea curs dialectica și dialogica ci doar agonistica”⁵. Autodidactica nu înseamnă că nu înveți nimic de la alții, ci că învățarea este (și) dezvățare, atunci când gândim “cursul filosofic” la fel ca și “cursul timpului”(nu ca transmitere sau achiziție de cunoștințe). În această pedagogie “negativă” sau nonpedagogie, se modifică și sensul lecturii filosofice “ca exercițiu de deconcertare în raport cu textul”, un exercițiu de răbdare., de ascultare în lectură, prin care învățăm ceea ce trebuie citit și că nu terminăm de citit, “că nu facem decât să începem, că nu am citit ceea ce am citit”(reexaminând presuposițiile, subînțelesurile, în text și lectura textului). Prin autodidactică se suprimă diferența între filosofie/filosofare și predare, rolul profesorului devenind strict pragmatic, colocvial. Deși această viziune vrea să detroneze raționalismul (iluminismul) filosofic, ajunge, de fapt, la o poziție extremă, în care filosofia își pierde cu totul specificitatea obiectului și a rolului său – ceea ce semnifică, în cele din urmă, o concesie față de raționalismul dezavuat și o renunțare la gândirea meditativă.

Excesele raționalismului modern și contemporan “care se mișcă întotdeauna printre superlative și absoluturi” (Ortega y Gasset) au impus filosofiei alegerea să se conformeze exigențelor de raționalitate, luând ca model știința formală sau experimentală sau să accepte tăcerea, întrucât nu spune (nu explică) nimic, vehiculând enunțuri “fără sens” și pseudoprobleme. Privat de conținut cognitiv, în ambele situații, discursul filosofic își riscă sfârșitul, căci renunțând la exprimarea proprie, se suspendă implicit posibilitățile de

cuprindere a multiplicității existențiale sub care ființează raporturile om - lume; acestor raporturi li se substituie, în cazul filosofiei neopozitiviste, de exemplu, reproduceri logice sau lingvistice, exprimate în imagini abstracte, limbaje ideale. Dogmele sistemelor filosofice sunt înlocuite astfel de iluziile unei științe perfecte, pentru care nu există decât o singură perspectivă iar aceasta rezolvă toate problemele.

Acceptând statutul de *ancilla scientiae*, filosofia devine spectatorul propriei agonii, ajungând să reprezinte tot mai puțin din ceea ce a fost odată unitatea originară a cunoașterii și înțelepciunii. Episoade ale acestei renunțări sunt evocate – în cartea de față – de pildă, restrângerea filosofiei la “ceea ce știm” (Russell), la exprimarea (neinspirată) a sentimentului vieții (Carnap) sau la “acumularea și corelarea amintirilor pentru un scop” (Wittgenstein).

Filosofia nu poate renunța – decât temporar sau iluzoriu – la rosturile sale specifice, în primul rând, de a fi măsura conștiinței de sine a omului și a lumii, de a solidariza contemplarea și acțiunea, din perspectiva unui ideal de viață, de împlinire umană. De altfel, ideea filosofiei purtătoare (făuritoare) a unui model de viață, complementar (supraordonat, uneori) discursului teoretic a supraviețuit antichității, o regăsim la moderni, Rousseau, Kant, Kierkegaard, Nietzsche sau mai aproape de noi, la James, Bergson ș.a. Unii dintre protagoniștii cărții, Gentile, Marcel, Sartre aparțin orientării încrezătoare în superioritatea ordinii morale asupra celei teoretice, încercând să recupereze individualul, concretul anihilat de dictaturile generalului, abstractului, de utopismele raționalismului filosofic și științific.

Prin gândirea ca act, Gentile intenționa să recupereze unitatea spiritului ca simțire – inteligență – voință și, totodată,

lumea (în pluralitatea sa) ca idealitate și istoricitate, legitimând ideea omului ca eternă promisiune de a fi, de a face mai mult. Tot astfel, Marcel va susține dezideratul constituirii eului ca persoană în relație cu ființa și posesia, identificând suportul său existențial în comunicarea prin iubire și fidelitate față de un Tu absolut. De pe poziție oarecum diferită, urmărind însă același scop, autenticitatea ființării pentru sine, Sartre reclamă libertatea și alegerea absolută, supremația actului (a fi făcând) și responsabilitatea totală (fiecare din noi e vinovat de toate și pentru toți !).

Aventura spirituală a acestor gânditori, preocupați să salveze umanul din om, devine una crucială, căci fiecare dintre ei, într-un fel sau altul, revendică trecerea de la contemplarea pură la acțiune, de la individul monadic la ceilalți, pentru a restabili legătura dintre Ființă și Valoare, cum, de pildă, o afirmă Hartmann: "să fii sensibil la ceea ce este important, să fii deschis pentru tot ce reprezintă sens și valoare".

Discursul filosofic a stimulat și a fost stimulat de rivalități, a suportat numeroase agresii din afara și din interiorul său, ceea ce, paradoxal, i-a sporit rezistența și atracția – fapt deloc surprinzător, deoarece destinul său a fost, de la început, solidar cu cel al omului, unicul "animal metafizic". Astfel, criza sau sfârșitul filosofiei, trecerea sa într-un stadiu terminal, cum anunța Heidegger, un lucid al acestor vremi de restriște, exprimă *sui generis* agravarea patologiilor existențiale ale lumii contemporane, ale unei umanități mult încercate, epuizate de experimentări, inovații ce par tot mai străine, chiar potrivnice omului. În aceste împrejurări, justificate adesea ca rău necesar, pentru un bine mai mare, mereu amânat, filosofia e datoare să semnaleze rătăcirile, erorile de cunoaștere și acțiune, dar și devierile flagrante de la

ceea ce ar trebui să fie viața autentică a individului, nu ca valoare statistică, ci pur și simplu Valoare.

Polemizând oarecum cu Lyotard, pot spune (nu ca încheiere, ci început) că “victimele” filosofiei / filosofării sunt demne de admirație, dacă nu pentru altceva, atunci pentru că ele însușesc spiritul lumii, trezind sensibilitatea, fără de care riscăm cea mai gravă aventură: să fim trăiți, nu să trăim, să avem surpriza (disperarea!) de a ne privi, fără să știm cine suntem, încotro ne îndreptăm. Unei priviri dezorientate, amenințate de simptomul cecității axiologice, filosofia, această “bufniță a Minervei”, îi poate oferi impulsul căutării de sine, avertizând-o, totodată, de riscurile pierderii identității proprii și a opacizării devenirii sale.

1. ACTUALISMUL: O SOLUȚIE? GIOVANNI GENTILE

*Tanto di spirito, insomma,
tanto di ricchezza spirituale,
quanto di vita spirituale in
atto.*

Gentile

Neoidealismul italian, prin direcția sa neohegeliană, înregistrează la începutul secolului XX un deosebit reviriment, o dată cu *filosofia spiritului* a lui Croce și *actualismul* lui Gentile.¹ Cei doi gânditori contribuie – în modalități diferite – la resuscitarea orientării întemeiate pe teza imanenței realității în subiect și pe ecuația realitate = gândire, ilustrând șansele gândirii speculative în noile împrejurări istorice și culturale. În situația de criză a spiritului metafizic, tot mai agresat de tendințele pozitivist, empirist etc. Gentile considera că este posibilă (și necesară!) renașterea idealismului, reafirmarea valorii Ideii, propria concepție încercând să răspundă chiar acestor exigențe, prin revitalizarea tradițiilor gândirii europene dar și a celei italiene.

Filosofia gentileană se voia o replică pertinentă la disoluțiile ce amenințau viața spiritului, din exteriorul și interiorul său, relevând potențialul inepuizabil al creației culturale, interdependența valorilor individuale și sociale, ca și istoricitatea lor. După cum aprecia *Eugenio Garin*, prin Gentile, “cultura italiană experimentează în forme proprii și

originale criza profundă a gândirii europene dintre secolele XIX și XX”².

Gentile a fost, mai întâi și prin excelență, un om de școală, un dascăl inspirat cu entuziaști discipoli, mai ales printre studenții care i-au audiat prelegerile la universitățile din Palermo, Pisa sau Roma (la cea din urmă, profesând din 1917, până la moartea sa tragică, în 1944). Astfel nu întâmplător, aproape toate scrierile sale își află sorginte în comunicarea vie, în dialogul public desfășurat asupra celor mai acute probleme ale istoriei și culturii contemporane. Bogăția operei și inițiativelor culturale ale lui Gentile³ probează profilul renescentist al personalității sale, iar ca autor al *filosofiei actuale* sau *actualismului*, el va fi considerat “cel mai mare gânditor italian din prima jumătate a sec.XX” (M.F.Sciacca)

Gândirea în act

În ceea ce privește sursele gândirii gentiliene, după mărturisirea expresă a autorului⁴, ele se află în filosofia clasică germană, de la Kant la Hegel, în cultura italiană, începând cu filosofii *Renașterii* (Telesio, Bruno, Campanella), apoi cu marele G.B.Vico și inovatorii gândirii speculative din epoca *Risorgimento*-ului național (Gallupi, Rosmini, Gioberti).

Elaborarea actualismului va semnifica o operă de sinteză dar și de depășire a idealismului clasic, în primul rând, a hegelianismului. supus unor intense reformări critice (în marxism, neokantianism etc.) dar și în prelucrări autohtone (Spaventa, Jaja). Raporturile Gentile – Hegel se vor preciza urmând o altă cale decât cea propusă de Croce în lucrarea *Ce e viu și ce e mort în filosofia lui Hegel* (1907).

Mișcarea de disoluție a sistemului hegelian, inițiată de Croce, negând filosofia naturii și deosebirile dintre o fenomenologie și un sistem filosofic, considera că nu e posibilă, decât o filosofie a spiritului. Deși aprecia la Hegel descoperirea dialecticii opușilor și a conceptului concret, Croce îi reproșa excesele aplicării lor la formele vieții spirituale, apreciind că acestora le este proprie o dialectică a distinctelor și principiul circularității procesului spiritual. Dar reformarea dialecticii – în model crocean – va fi amendată, la rândul ei, de Gentile, deoarece nu unifică ci divizează activitatea spiritului, dispersând energia sa vitală; apoi, pentru că activitatea teoretică separată de cea practică riscă să devină pură contemplare, reflectare abstractă.

Principiile filosofiei actuale gentiliene sunt expuse pentru prima dată în lucrările : *Actul gândirii ca act pur* (1912) și *Reforma dialecticii hegeliene* (1913), probând comuniunea dintre elaborarea bazelor actualismului și proiectul reformării hegelianismului. Pentru Gentile, adevărata esență a gândirii este *activitatea* prin care contemplarea și acțiunea devin solidare, iar realitatea se reflectă și se gândește în *actul* care le produce, semnificând *gândirea concretă*. Din această perspectivă, exigențele unei gândiri concrete (având în sine norma sa și conținutul său) au fost promovate inconsecvent de dialectica hegeliană întrucât – susține Gentile – ea era contaminată de determinații ce naturalizau, obiectivizau gândirea. Idealismul actual își propunea să elimine tocmai reziduurile naturaliste din dialectica hegeliană, să prevină astfel limitările sale: caracterul abstract al ființei și nonființei devenirii, absența subiectivității absolute a gândirii, prin care se oferea numai o dialectică a gânditului și sugestia unei mișcări aparente a “ideilor gândite”. În acest context,

Gentile invocă necesitatea de a distinge – în funcție de înțelegerea rolului gândirii, a două dialectici, una proprie pentru *gândirea gândită* (il pensiero pensato) și alta, pentru *gândirea care gândește* (il pensiero pensante) ce corespunde gândirii în act sau gândirii în care obiectul este actul însuși al gândirii, conceptul fiind gândirea în însăși subiectivitatea sa, altfel spus, autoconceptul (nu *Begriff*, ci *Selbstbegriff*, preciza Gentile).

Gândirea în act sau subiectul actual al gândirii constituie, pentru actualismul gentilean, unica și veritabila realitate. Subiectul gândește în mod necesar ceva care pentru el este obiect, dar obiectul gândirii (natura sau omul, eul propriu sau celelalte euri) nu au realitate în afara actului gândirii care le gândește și gândindu-le le pune. Actul este *creator, infinit și liber*, pentru că nimic din afara sa nu îl poate îngrădi, ceea ce semnifică imanența întregii realități în subiectul care gândește. În expresia lui Gentile, *metoda imanenței absolute* este legea idealismului actual și ea este profund diferită de imanența afirmată de filosofii anterioare, antice, moderne sau chiar contemporane, întrucât tuturor le lipsea un concept al subiectivității ireductibile, ca principiu și măsură a realității însăși. Idealismul actual reproșa hegelianismului că nu reușea să se elibereze întrutotul de empiric, contingent, irațional, eroarea sa fundamentală constând în cercetarea gândirii și realității în afara actului gândirii în care gândirea se realizează, cât și în tratarea categoriei ca și “concept al conceperii și nu al realizării, *cogitata* și nu *cogitatio*”⁵.

Principiile actualismului, anunțate încă din lucrările de debut, vor fi dezvoltate pe parcursul întregii opere a lui Gentile: *Experiența pură și realitatea istorică* (1915). *Teoria*

generală a spiritului ca act pur (1916) etc. susținând cu noi și diverse argumente teza actului ca început absolut, statutul gândirii în act ca subiect transcendent, ca Eu universal și absolut. Dacă inițial se putea vorbi de un realism spiritualist, conciliant cu naturalismul, ulterior, cum remarcă unii comentatori⁶, atitudinea lui Gentile devine tot mai intransigentă, în sensul afirmării unui idealism absolut, având ca și criteriu experiența pură, prin care spiritul se face din și prin sine, excluzând orice presupoziii obiective sau subiective – toate vin *după*, din și în act, în cadrul unei experiențe, înțeleasă nu empiric, ci ca viață efectivă, realizată a spiritului însuși, ca experiență istorică.

Spiritul este condiționat de propria necesitate internă semnificând libertate și creație absolută iar astfel se distinge de D-zeu, natură, fapt care sunt numai necesare, depinzând de gândirea care le pune, în actul care le pune. Activitatea spiritului nu reprezintă activitatea pură (contemplarea) a unei realități deja făcute, ci întotdeauna și acțiunea spirituală în sensul ei cel mai profund, de întemeiere, *autocreație* (autoctisis) sau creație pe care spiritul o face din el însuși. De aceea, spiritul nu este ființă sau substanță, ci *proces constructiv, dezvoltare*; ființa spiritului constă în devenirea sa care nu poate avea nici un antecedent, nici un consecvent, nu e nici principiu, nici sfârșit al unui proces, ci “procesul însuși”⁷.

Definirea conceptului de spirit ca proces este dificilă, întrucât se confruntă cu abstracțiile gândirii comune sau ale științei care prin natura lor se mișcă întotdeauna în sfera formalului și nu poate înțelege raportul de imanență dintre unitate și multiplicitate. Or, după Gentile, dezvoltarea este, deopotrivă, *multiplicare* care este *unificare* și *unificare* care

este *multiplicare*, având ca reper un *Noi* (care nu e nici empiric, nici spirit pur), un *Noi transcendental* căruia îi aparține conceptul unei dezvoltări dialectice. Astfel, *spiritul este devenire*, nu identitate sau unitate abstractă, ci “unitate și multiplicitate împreună, identitate și diferență”⁸, respectiv “unitate înmultiplicabilă și infinită”.

În actualitatea sa, spiritul se sustrage oricăror legi prestabilite iar ca realitate (spirituală) se contrapune naturii: “natura este și spiritul dimpotrivă devine ... în lumea naturii, totul e *per natura*, în lumea spiritului, nimeni și nimic nu e prin natură, ci e în întregime ceea ce devine prin opera sa proprie. Nimic nu este fiindcă e deja făcut, ci totul este veșnic de făcut”⁹. Conștiința se înfățișează, potrivit lui Gentile, ca o sferă infinită și orice strădanie s-ar face cu scopul de a gândi sau închipui alte lucruri și conștiințe dincolo de conștiința noastră, acele lucruri și conștiințe rămân înăuntrul ei, prin faptul însuși că sunt puse de noi, fie chiar ca exterioare nouă: “Acest *în afară* e totdeauna *înăuntru*, adică un raport între doi termeni care exteriori unul față de altul, sunt amândoi interiori conștiinței. Nimic nu există pentru noi, fără ca noi să ne dăm seama de aceasta, adică fără ca noi să admitem, oricum l-am defini (exterior sau interior) înăuntrul sferei subiectivității noastre”¹⁰.

Spiritul ca devenire

În doctrina formei absolute a spiritului, Gentile pleacă de la conceptul de activitate autoconștientă, ca sinteză concretă între subiect și obiect, determinând formele spirituale, după momentele esențiale ale acestei activități

sintetice. *Arta* semnifică viziune subiectivă, lirică a lumii, *religia* corespunde purei obiectivități, prin anularea mistică a subiectului în obiectivitatea transcendentă a lui Dumnezeu (într-o situație oarecum similară se află și *știința*, cu reperul său, obiectivitatea naturii). Și una și alta, prin sine inconstistente, contradictorii se integrează în *filosofie*, expresia subiectivității superioare și sintetice a spiritului: “filosofia nu este o direcție determinată a activității spiritului, ci este activitatea însăși a spiritului, considerat în ceea ce are ea, într-adevăr, esențial și absolut”¹¹. Cele trei momente se disting logic, întrucât sinteza este originară, a priori, transcendentă. Filosofia, formă finală, reprezintă adevărul, activitatea bogată a spiritului, concretitudinea.

Analizând problema *raportului filosofiei cu istoria filosofiei*, Gentile susține teza identității dintre filosofie și istoria sa, respectiv imanența absolută a adevărului filosofic în procesul istoric care este, în același timp, procesul fenomenologic al spiritului. Întrucât “istoria și filosofia sunt două concepte substanțiale echivalente, reciproc convertibile” și întrucât “filosofia este istorie, istoria este filosofia”, poate conchide: “în istoria filosofiei se rezumă întreaga istorie a umanității”¹². Din perspectiva circularității filosofie-istoria filosofiei, sistemele, în momentele lor istorice, semnifică momente pur logice ale adevărului în devenire (o sinteză a priori, în care datele istorice sunt *materia*, iar principiul filosofic, *forma*, într-o modalitate analoagă cu felul în care estetica își reprezintă raportul dintre conținut și formă). Conceptul de filosofie dobândește o semnificație nouă, deoarece nu mai exprimă o formă particulară a spiritului, ci bogăția însăși a spiritului, în toate manifestările sale, fiind

conștiința libertății creatoare a spiritului, în istoria devenirii sale.

Spiritul uman este înțeles ca activitate ce se dezvoltă din sine însuși, aflându-și în sine norma, măsura și direcția propriei activități, fiind esențialmente *spirit istoric*. De altfel, orientarea spre istorie, în cazul lui Gentile, (ca și a neohegelianismului, în general) constituia calea de acces spre experiența vieții, implicit posibilitatea de a contracara tendința spre speculația abstractă. În acest sens, filosofia lui Gentile viza un amplu program de sinteză, desfășurat pe două direcții concertate¹³: (a) ideea concepută ca act pur ce nu se mai raportează la subiect, ci se identifică cu subiectivitatea pură; în formula idealismului absolut (din *Teoria generală a spiritului ca act pur*) se concepe totul ca idee iar ideea coincide cu actul însuși care o cunoaște; (b) istoria concepută ca și constituire intrinsecă a acestui act înglobează natura care este spirit, pluralitate ce nu se opune, ci se identifică cu unitatea actului care o concepe.

În legătură cu această tentativă de sinteză, susținută cu un curaj speculativ ce frizează temeritatea, se remarcă faptul că Gentile vrea să identifice istoria care se derulează în timp cu istoria imanentă unității, printr-un concept paradoxal, cel al *istoriei ca istorie eternă*, anulând diferența între pluralitatea reală și cea ideală, o dată cu considerarea spiritului ca act pur și a gândirii în cele două expresii: *concretă* (pentru unitate) și *abstractă* (pentru multiplicitate). Conform acestor precizări, antinomia istorică ce survine între conceptul actului ca act pur și relația sa esențială cu conceptul de istorie poate fi depășită iar astfel se rezolvă vechiul conflict dintre pitagoreism și platonism (primii ce absolutizau *teza* - spiritul este istorie

pentru că este dezvoltare istorică, ceilalți susținând contrariul, *antiteza* - spiritul nu este istorie, pentru că este act etern).

În viziunea actualismului, întreaga activitate a spiritului este dimensionată *moral*, considerându-se că este imposibil accesul la lumea morală fără să concepem un spirit moral, ca activitate creatoare și spirit care voințește. Realitatea istorică este *autoctisis* iar în această ipoteză realizează sinteza gândire-acțiune.

Toate raporturile interumane, la nivelul societății sau statutului, a dreptului sau politicii nu constituie, potrivit lui Gentile, raporturi *inter homines*, ci raporturi *in interiore homini*, dizolvându-se, prin urmare, în interioritatea actului spiritual. În *Fundamentele filosofiei dreptului* (1916), abordând problema naturii dreptului, el dezvoltă o *dialectică a voinței* (care vrea și voită, volente-voluto) întrutotul identică dialecticii gândirii (care gândește și gândită, pensante-pensato). Gândirea, activitate creatoare, infinită este, în același timp și în aceeași măsură, voință creatoare, infinită. Voința este unitatea a doi termeni: *voința ca voința* sau voința care se realizează (morală) și *voința ca voit* sau voința realizată (dreptul). Întrucât voitul este conținut al voinței, se ajunge firesc la identificarea dreptului cu morală, în cele din urmă, a statului cu individul. În ultima sa lucrare, *Geneza și structura societății*, Gentile pornind de la actualitatea voinței care *vrea* și a subiectului care *gândește* suprimă orice distincție dintre privat și public, implicit posibilitățile de a limita acțiunea statutului, legitimând statul absolut, totalitar.

Funcția paideică a filosofiei

Dacă Croce și-a valorificat concepția (filosofia *distinctelor*) mai ales în critica literară, istoria culturală și politică, Gentile, pornind de la actualism, va preconiza un studiu al dezvoltării istorice a filosofiei, fiind totodată, întemeietor al unei noi orientări a științei educației. Programul său educațional se remarcă printr-un profund umanism, afirmând ideea omului ca proces spiritual care nu e niciodată definitiv împlinit, ideea omului care prin creație și libertate se face mereu și este propriul făuritor, constituind eternă promisiune, posibilitate de a fi, de a se face mai mult.

Actualismul și-a evidențiat forța sa practică prin programul educațional inițiat de Gentile, fundamentat teoretic în ansamblul operei sale, dar mai ales în *Sommario di pedagogia come scienza filosofica* (2 vol. 1913, 1914). Orientarea educației, în perspectivă gentileană, viza anularea barierelor pe care psihologia empiristă, didactica normativă le instituiau între educat și educator, promovând ca alternativă comunicarea vie ce sfidează banalul parcurs al ideilor făcute. Dezideratul formării umane devine realizabil prin acțiunea concertată a două principii: *unul* afirmând identitatea educator-educat în actul educativ iar *altul* sancționând caracterul abstract, ireal al oricărui conținut particular al învățământului și a oricăror reguli didactice, considera artificiale, improprii distincțiile pedagogice dintre conținutul și forma învățământului, dintre materia de învățat și metoda cu care se face învățarea respectivă. În acest fel, orice materie, argument sau metoda nu se pot reduce la memorizarea lor, semnificând act de cercetare și creație, de invenție și descoperire.

Pedagogia lui Gentile, remarca Abbagnano și Fornero,¹⁴ face corp comun cu filosofia sa iar cele două principii de inspirație augustineană promovează actul educativ, ca esențialmente *act de iubire* (atto d'amore), prin care educatorul și educatul cooperează în descoperirea adevărului. Se ilustrează astfel *legea devenirii autoconștiente* ca unitate vie, sinteză a priori dintre real și ideal, sensibilitate și gândire, deoarece spiritul se realizează în individualitatea sa concretă, în actul însuși de mediere, de universalizare a sa, ca idee în propria sa imediatitate. Împotriva empirismului pozitivist se apăra deci idealul pur filosofic al omului care educând se educă el însuși, perfecționându-se continuu.

Valențele umaniste ale actualismului nu au fost recunoscute de toți comentatorii lui Gentile, personalitatea sa fiind un subiect controversat, întrucât se opera o dependență fatală între concepția sa filosofică și activitatea sa publică, desfășurată în perioada regimului mussolinian. Urmând logica acestui tip de interpretare, centrată pe deducția liniară actualism-fascism, unii îl recuză pe Gentile, calificându-l "ideologul de vârf al culturii fasciste", apreciind sistemul său teoretic ca "produs al unei operații retorice", utilizând "un jargon propriu al unității și absolutului ... ce pleacă de la abstracția absolută, de la idealismul cel mai abstract și totalizant, pentru a susține și justifica realitatea unui sistem de dominație, de represiune ca cel instaurat de fascism"¹⁵. În fapt, asemenea comentarii incriminatorii (prin care a trecut, de pildă, și Heidegger) ignoră complexitatea relațiilor dintre om și operă, dintre personalitate și acțiunile sale circumscrise unei epoci istorice date, ele fiind expresia unor partizanate sau prejudecăți ideologice.

Dacă avem în vedere anumite erori ale concepțiilor filosofice, acestea se cer căutate, în primul rând, în textul operei, în posibilitățile textului de a fi transgresiv sau nu față de ideologie, de cenzura ce se exercită oricând (recunoscut sau nu) asupra activității teoretice. De aceea, credem că nu există limbaj inocent, transparent sau neutru, de unde și valabilitatea ideii privind caracterul deschis al oricărei interpretări sau cum spunea Umberto Ecco: "Fiecare epocă poate, într-adevăr, să se creadă în posesia sensului canonic al operei, dar este de-ajuns să lărgim puțin perspectiva istoriei pentru a transforma acest sens singular în sens plural, iar opera închisă în operă deschisă". Din acest pluriperspectivism, opera lui Gentile își dezvăluie relevanța teoretică prin maniera originală de abordare a conceptelor de *idealitate* și *istoricitate*, *spirit* și *devenire*, chiar dacă efortul speculativ al filosofului sfârșește paradoxal, căci voind să salveze prea mult, pierde totul; prin idealitatea actului, el vrea să recupereze întreaga istorie, orice pluralitate dar procedând astfel: "Actul, în loc să dea viață și valoare formei obiective, se retrage în puritatea sa indiferentă oricărei forme, și lasă, în realitate, să se precipite toate formele într-un haos de abstracție și însemnificație" ¹⁶.

Oricum, filosofia *actului* viza un obiectiv extrem de dificil, cel al depășirii tradiționalei dispute dintre naturalism și spiritualism, încercând să ofere o rezolvare proprie antitezelor: a priori-a posteriori, teoretic-practic, sensibilitate-raționalitate, transcendentă-imanență. În contextul unei abordări și soluționări pur metafizice, Gentile a dezvoltat cu o bogăție de argumente conceptul *gândirii ca act* (creator și infinit) căruia totul îi este immanent, pentru ca, apoi, cum spune Sciacca, să aplice această perspectivă asupra tuturor

problemelor filosofice, tuturor formelor de activitate ale spiritului¹⁷.

Actualismul, pledând pentru trecerea de la o logică abstractă la o logică concretă, relevă umanitatea noastră profundă, ca simțire-intelegență-voință, refuzând separația dintre ființa divină și om (*Est Deus in nobis*, reamintește mereu Gentile). Ne putem asuma, în cele din urmă, un adevăr sau o datorie, pentru că, așa cum susține actualismul, în spirit se adăpostesc și pulsează istoria, universul, infinitul, totul.

2. UN EXISTENȚIALIST AVANT LA LETTRE: GABRIEL MARCEL

În filosofia franceză contemporană se consideră, de obicei, că Marcel este reprezentantul existențialismului de factură religioasă, în timp ce Sartre exprimă varianta atee a acestei orientări. Marcel însuși a respins o astfel de apreciere a concepției sale și, de altfel, orice subordonare unor "isme", motivând că filosofia existenței, la care el subscrie, se vrea o gândire deschisă, mereu îmbogățită prin experiență și interogație: "... o filosofie care nu se poate închide pentru mine, așa cum e cazul cu toate "ismele", oricare ar fi ele"¹. În același sens, el susținea că nu vrea să scrie o filosofie creștinismului, refuzând eticheta de "creștin", pentru că se socotea doar un modest "aspirant la credință". Afirmatia lui Marcel "aspir să devin creștin", evocată deseori (și după convertirea sa la catolicism, în 1928) este consonantă cu teza lui Kierkegaard: a fi creștin înseamnă *a deveni* creștin, probând înrudirea spirituală a celor doi gânditori.

Promotorii unci gândiri *existențiale*, Marcel (1889-1973) și Sartre (1905-1980) se întâlnesc în efortul lor de a orienta filosofia spre concret și individual, sancționând speculațiile abstract-formale cât și pretențiile construcțiilor sistemice de a fi exhaustive, definitive, ambii având ca gen

preferat al exprimării, drama. Autonumindu-se “filosof dramaturg” Marcel aprecia că drama și relațiile personajelor sale traduc mai direct, mai autentic propria viziune ideatică: “Rămân convins că gândirea metafizică se percepe pe sine și se definește *in concreto* în și prin dramă”, iar teatrul, prin transfigurarea cotidianului, constituie “o formă de recuperare a elementelor prea schematice, la care ajunge, uneori, discursul filosofic”².

Apelând la teatru, alteori la muzică (și chiar pictură) Marcel aprecia formele artei ca modalități concrete de regăsire a sinelui, de contopire a sa cu ființa. Și în scrierile sale filosofice, el adoptă acest limbaj direct, al *mărturisirii*, nu al demonstrării, ceea ce conferă concepției sale un caracter fragmentar, neunitar. Dezorganizarea sistemică a discursului, cum remarcă mulți dintre comentatorii săi, nu se datorează neputinței de elaborare coerentă, ci faptului că el este, înainte de toate, un metafizician profund neliniștit de misterul ființei și destinului uman, voind să recupereze experiența personală, în singularitatea ei, aici și acum - aspecte prezente în scrierile sale filosofice: *Jurnal metafizic* (1927), *A fi și a avea* (1935), *Homo viator* (1945), *Misterul existenței* (1951), în volumele de articole și conferințe : *De la Refuz la Invocare* (1940) sau *Oamenii contra umanului* (1951).

Jurnalul metafizic, publicat în 1927 (în același an în care apărea lucrarea lui Heidegger, *Ființă și timp*) este, fără îndoială, o operă exemplară în ceea ce privește multiplele sensuri ale interogațiilor, ale neliniștilor lui Marcel, ca și stilul exprimării lor.

Atras inițial de expunerile sistematice, având ca obiect de dezbatere problemele conștiinței și universului, Marcel este tot mai dezamăgit de caracterul ipotetic al afirmațiilor

metafizice, de anomaliiile pe care le perpetuează explicațiile raționalismului. Reflectând asupra situației de criză a ontologilor tradiționale, el își conturează propria viziune, centrată pe *ideea priorității metafizice a existențialului*, căutând căi specifice de exprimare - nu prin construcție, ci prin explorare și sondare. Pentru el, necesitatea metafizică nu semnifică doar curiozitate transcendentă, ci dorință a ființei ce rămâne mister, de aceea metafizicianul îi apare ca un bolnav ce își caută o poziție, fără să abdice, întrucât metafizica, domeniu al interogației și misterului, asigură individului uman verticalizarea, des-tinderea sa ca eu situat în lume³.

Deși, cum s-a precizat deja, Marcel refuză atributul de existențialist, în concepția sa se regăsesc, de fapt, atitudini și perspective specifice orientării existențialiste, apropieri, mai ales, de Kierkegaard și Jaspers, prin refuzul doctrinelor intelectualiste. Căroră le opune un eu care *simte și vrea*. În acest context, survin deosebiri, de pildă, față de Sartre care în *Ființă și neant* ajungea la ideea imposibilei comunicări a eurilor, în timp ce, pentru Marcel, eul este în mod esențial în raport cu un tu, cu persoana sau un Tu absolut; dacă Sartre vorbea de dualitatea ființei (în sine-pentru sine) Marcel va considera că dualitatea se aplică în sinelui, luând forma lui de *a fi* (être) și *a avea* (avoir).

Și pe filiera Kierkegaard-Jaspers-Marcel, în pofida unei înrudiri evidente, survin deosebiri semnificative. Dacă Jaspers, în raport cu Kierkegaard, va fi interesat de problemele comunicării și istoricității. Marcel, la rândul său, va fi preocupat de comunicare, mai puțin de istoricitate, ceea ce îi va fi reproșat, chiar de cei care recunosc rolul său deosebit în cadrul existențialismului francez⁴. Deși ambii, Marcel și Jaspers, consideră filosofia vizare personală a

misterului ființei, modalitățile exprimării îi deosebesc totuși, deoarece, la Jaspers, accesul la transcendent este mediat de cifruri, pe când, la Marcel, filosofia rămâne, "alianța între invocare și secret", ținând de domeniul misterului impenetrabil.

Format în tradiția idealismului (Schelling, Hegel, neohegelienii englezi) Marcel, ca și Kierkegaard, la vremea sa, critică aceste concepții, în numele unei gândiri *trăite*, a unei experiențe *interioare*, sacrificate de dialecticile impersonale, abstracte. Recuperarea concretului, a individualului și subiectivului nu însemna căderea într-un imediat pur, lipsit de semnificație, astfel se precizează particularitățile poziției lui Marcel, revendicând un empirism reflexiv, o metafizică în care gândirea religioasă transcende reflecția, excluzând orice determinare a conținutului spiritual al lumii, (care devine loc al incertitudinii, al posibilului necondiționat). Rezultă o concepție dincolo de monism și pluralism, întrucât pretinde că în ordinea spiritului categoriile de unitate și pluralitate își pierd ambele semnificația. Originalitatea soluției constă în fixarea întregii dezbatere asupra constituirii eului ca persoană cât și asupra procesului autocreației sale prin credință, urmărind depășirea teoriilor care afirmau persoana ca și concluzie a unui demers intelectual, a unei demonstrații sau fapt. Eul prin credință este cel care transcende limitele existenței sale empirice, cât și universalitatea gândirii logice, devenind persoană liberă, deschisă comunicării și comuniunii cu ceilalți.

Existența și participare

Discreditarea preocupărilor ontologice, în gândirea contemporană, se explică, după Marcel, prin exagerările, unilateralizările abordărilor clasice, cât și prin critica lor, de pe poziții nonfilosofice sau antifilosofice. Renunțarea la exigențele ontologice se repercutează însă negativ asupra discursului filosofic, slăbind substanța sa cea mai profundă, afectând, de fapt, întreg ansamblul vieții spirituale (prin "mutilarea" sa) și condiția umană, în datele sale originare. Atunci când exigența ontologică se istovește sau se refulează, personalitatea umană se fracționează, individul devenind, cum ne avertizează Marcel, simplu "agregat de funcții" și roluri. De aceea, o caracteristică a epocii noastre o constituie tocmai *dezorbitația* (desorbitation) ideii de funcție, prin care, "individul tinde să-și apară sieși și să apară celorlalți ca un simplu mănunchi de funcții"⁵.

Într-o lume axată obsesiv pe ideea de funcție, viața e expusă disperării iar lumea devine realitate vidă ce sună a gol. În aceste împrejurări alienante, survine întrebarea: cum se mai poate recupera exigența ontologică? Evident, pentru Marcel, punctul de plecare clasic, logic sau rațional este compromis, prin consecințele sale negative, rămânând alternativa abordării *existențiale*, aptă să redea tensiunea creatoare dintre Eul concret și profunzimile ființei în care și pentru care noi suntem, uzând de o reflecție aplicată experienței de a exista, ca experiență trăită în modul cel mai intens și total.

Gândirea existențială a lui Marcel se constituie treptat, printr-o evoluție în care survin accente diferite, iar în final, chiar mutații semnificative. Dacă în *Jurnal* (prima parte) se afirma caracterul spațial și temporal obiectiv al existentului

(invocând etimologia termenului *ex-sistere*, a se afla în afară) ulterior, cele două noțiuni, existență și obiectivitate se disociază, se opun și se exclud reciproc. Distincția dintre un subiect și un obiect, conceput de cel dintâi ca fiind independent de el, semnifică doar unitate inteligibilă în care acest subiect și acest obiect se fac și se desfac (în aceeași situație, se află și cuplurile interioritate - exterioritate sau mister-problemă).

Obiectul (*ob-jectum*, aruncare înainte, în față) și ceea ce numim judecată obiectivă sau metodă obiectivă, așa cum se practică în diverse discipline științifice, ne mențin întotdeauna în sfera exteriorității și nu pot participa la intimitate, nu pot ajunge la resorturile profunde ale interiorității; cu cât circumscriu mai riguros un obiect, cu atât el devine mai exterior, mă interesează mai puțin. Tentativa de recurge la limbajul științei sau la diverse tehnici pentru a exprima profunzimile interiorității, a ceea ce e unic eșuează într-o exterioritate forțată ce coincide cu denaturarea, cu "căderea" în impersonal.

Existența, afirmă Marcel (chiar din *Introducere la Jurnal*) nu poate fi nici situată, nici concepută, nici chiar cunoscută, ci numai recunoscută, precum un teren supus explorării. Însuși limbajul se dovedește înșelător aici deoarece: "cuvântul <existență> desemnează, în modul cel mai imperfect, ceea ce este de fapt un anumit climat - sau mai exact, zona de aderență, nu la real, ci la ceea ce spiritul trebuie să se recunoască insurmontabil, nesusceptibil de a fi vreodată depășit"⁶.

Considerând că nu se poate vorbi de existență decât cu referire la conștiință, Marcel se întreabă cum o conștiință poate fi gândită ca existentă iar răspunsul îi apare evident:

“datul comun conștiinței mele și celorlalte conștiințe posibile este *corpul meu*”⁷. Trupul se înfățișează conștiinței în două modalități ce se completează, păstrând diferența ireductibilă a fizicului și psihicului. Corpul înseamnă exterioritatea fenomenală, existența in-corporată în realitatea obiectivă (având corespondent în obiectivarea în spațiu a conștiinței perceptive) dar și existență întrupată în realitatea subiectivă, spațialitate interiorizată într-un mod de ființare propriu conștiinței subiective. Astfel, trupul spiritual (spiritualizat) conviețuiește lăuntric cu trupul gândit ca obiect, care nu ne mai aparține devenind trup. Relația fizic-psihic, vizând un conținut “ce nu este în sine decât ieșind din sine”, implică, de aceea, dubla devenire a unei subiect care *există* numai datorită determinărilor sale calitative, sensibile și, ca urmare, a unui contact spontan: “acolo unde există contact, cred că există conceperea unui existent, concepere întru totul spontană și pe care nu am putea-o numi într-adevăr judecata” - conceperea spontană realizându-se deci înainte ca să fi funcționat în realitate controlul simțurilor.

În dezvoltarea gândirii filosofice marceliene, se intersectează mereu două preocupări majore, *una* vizând exigența ființei și o *alta* privind obsesia ființării, în singularitatea lor și, totodată, în misteriosul raport care le leagă. Existența nu poate fi *demonstrandum*, punct de sosire, ci de pornire iar în cadrul existenței reperul îl reprezintă individualitățile în interacțiunea, mai precis, în comunicarea lor spirituală prin *iubire*; ea se distinge de comunicarea mecanică, exterioară, deoarece individualitatea se constituie numai pornind de la *existent* și *interioritate*.

Iubirea este cunoaștere perfectă ce păstrează întreaga bogăție a individualității, ca unitate a ființei și aparenței,

dincolo de orice explicație sau reducere. Numai prin iubire, gândirea se eliberează și poate gândi libertatea. În raport cu subiectul gânditor, ființa iubită este obiect pentru acest subiect, dar în măsura în care iubește, obiectul se reconvertește pentru subiect și transcende orice judecată posibilă (ce vizează numai esența, sacrificând ființa, devenirea ei). Îndemnul "nu vei judeca" al moralei creștine se constituie într-o formulă metafizică dintre cele mai importante, Marcel apreciind că iubirea situează ființa dincolo de orice merit sau lipsa acestuia.

Gândirea *intuitivă*, ca unitate a forțelor subiective (cognitive, afective, volitive) se opune tendințelor de mecanizare a gândirii, cât și exagerărilor formalismului matematic care din punct de vedere filosofic este eroarea cea mai primejdioasă. Sancțiunea este motivată de faptul că, pentru Marcel, gândirea se definește ca *act* și *trăire* prin care se suprimă exterioritatea și se interiorizează propria experiență o dată cu emanciparea de ordinea cauzală.⁸ Experiența, caracteristicile sale de contingentă și subiectivitate constituie temeiul gândirii intuitive; deoarece gândirea nu se cunoaște, nu se înțelege decât în experiență, ideea unei gândiri pure, anterioare unei experiențe este pseudo-idee și produs al reflecției schematice, iluzorii.

În concepția lui Marcel, ființa semnifică plenitudinea, ceea ce nu se lasă dezmembrat de dialectica experienței⁹, o plenitudine care se realizează în imediat, acum, în ceea ce este sau într-o succesiune de determinații. Ființa rezidă în participarea inobiectivabilă, în comunicarea subiectului cu el însuși, cu alții și cu D-zeu, semnificând ordinea ce se creează pe sine, negând exterioritatea, "devenirea întru ființă este o devenire întru interioritate" conchide Marcel.

Se impune totuși o precizare importantă¹⁰: deși ființa și existența presupun ambele *participare*, ea se manifestă diferit, întrucât în cazul ființei, participarea este conștient acceptată, liber voită - este o ieșire la suprafață (emergență) în timp ce, pentru existență, participarea este anterioară chiar conștiinței prin care se surprinde, este scufundare (imergență).

Problemă și mister.

Pentru Marcel, filosofia este *invocare* și *secret*, legitimându-se prin integrații și soluții ce au întodeauna expresie personală. Întrebarea *cine sunt eu* ? se raportează la ființă, tot așa cum întrebarea privind ființa trimite la cel ce întreabă. "În realitate cele două (întrebări, s.n.) nu pot fi considerate și abordate decât simultan"¹¹. Raportul dintre ființă și ființare umană se explicitează prin recurs la distincție fundamentală pentru gândirea marceleană, aceea dintre *problemă* și *mister*. Explorarea interogațiilor filosofice ne situează în domeniul meta-problematicului, căci despre lucrurile cele mai profunde fie nu putem spune nimic, fie ceea ce spunem constituie propoziții inadecvate, superficiale, inapte să satisfacă întrebarea "cine sunt eu" Este ceea ce se întâmplă cu explicațiile științei sau modelele tehnicii ce reproduc imaginea obiectivizantă a ființei și a persoanei umane, transpunând totul în probleme privind obiecte sau relații dintre ele (analizând laturile lor componente, oferind informații și soluții parțiale).

Cum constată Marcel, trăim tot mai mult într-o lume "îmbuibată de probleme" pe care științele și teoria fizică a lumii exterioare urmăresc să le soluționeze, transmutând

misterele în probleme, în date care se află în fața mea ca obiect și pură exterioritate. Este sugestivă chiar etimologia cuvântului “problemă” (de la latinescul *proballo* însemnând “a arunca înainte”) întrucât motivează perspectiva obiectivizantă asupra Eului, redus la statutul de subiect epistemologic, organ al cunoașterii obiective, având corespondent *cogito*-ul cartezian. Prin abordarea problematică se distruge unitatea indecompozabilă a lui *eu sunt*, implicit se creează o distincție artificială între *în mine* (interioritatea) și *în fața mea* (exterioritate).

Întrebarea *cine sunt eu* ? nu e reductibilă la problemă, deoarece Eul nu este obiect; deși, prin corp, eul poate fi obiect, ființa sa implică, potrivit lui Marcel, o combinație subiect-obiect, din care subiectivitatea nu poate fi nicicând eliminată, impregnând toate experiențele. Întrucât Eul nu se identifică cu un obiect, problema existenței mele depășește cadrul problematicului și se circumscrie sferei misterului. Totuși, între problemă și mister nu subzistă granițe absolute, fiind posibilă trecerea lor reciprocă una în alta, misterul devenind “o problemă care își uzurpă propriile date, care le invadează și astfel le depășește ca simplă problemă” iar misterul plasat în fața reflecției¹² tinde inevitabil să se degradeze în problemă¹².

Deși între problematic și metaproblematic se păstrează deosebiri esențiale, primul fiind orientat spre lumea obiectelor iar celălalt spre profunzimile subiectului, proiectate într-o transcendență metafizică, trecerea (*passage*) de la una la alta nu este exclusă. Problemele “includ un mister”, în măsura în care reflectă o activitate spirituală angajată în lume, în timp ce misterele se oferă spiritului prin reflecția (secundă) a acestuia.¹³

Misterul sau metaproblematicul nu constituie abstracție a gândirii, ci semnifică existență reală la care nu accedem prin experiență, ci pe o cale proprie, aceea a *reculegerii*. În concepția marceliană, posibilitatea ontologiei și sesizarea misterului ontologic depind de o ființă capabilă să se reculeagă, să exercite un act prin care își regăsește unitatea; reculegerea coincide, de aceea, cu o destindere sau un abandon, semnificând reluare și refacere interioară. Revenirea la sine - prin actul reculegerii - nu este rodul unei intuiții a ființei și nici a ceea ce filosofii germani numeau *für-sich-sein*, ca unitate inteligibilă a subiectului și obiectului, întrucât ne confruntăm aici cu un etern paradox care e chiar misterul, în virtutea căruia eul la care revin "încetează din această pricină să-și mai aparțină".

Reculegerea, în măsura în care e capabilă să se gândească pe sine, se identifică cu reflecția *secundă*, prin care "mă întreb cum plecând de la origine au fost posibile demersurile unei reflecții inițiale ce postula ontologicul fără a-l cunoaște".¹⁴ Centralitatea existenței umane nu este altceva decât misterul ontologic însuși, mister virtual ireductibil, pentru că existența umană este o combinație între posesie (*avoir*) și ființă (*être*). În sfera posesiei, lucrurile și ideile pot fi transpuse în obiective și termeni cognitivi, pe când în sfera ființei survine întodeauna ceva ireductibil, elementul de subiectivitate. *Ceea ce sunt eu* nu se poate determina din exterior, reprezentând devenirea mea interioară ca libertate și creație de sine (exprimată sugestiv în operele de artă) prin conexiunea miraculoasă cu ființa, prin care mă regăsesc pe mine și pe altul.

Problema ființei și întrebarea *cine sunt eu* ? pot fi puse în termeni teoretici, în abordări conceptualizate, numai că

astfel se rămâne în sfera problematicului, Or, pentru Marcel, filosofia (ca metacritică) este orientată metaproblematic, singura modalitate ce restituie experienței umane greutatea sa ontologică, pe o cale ce depășește orice înțelegere sau tehnică, dar care, totuși, evită confuzia între mister și incognoscibil : dacă incognoscibilul nu este decât limită a problematicului (care nu poate fi actualizată necontradictoriu), recunoașterea misterului este, dimpotrivă, “un act esențialmente pozitiv al spiritului, act pozitiv prin excelență și în funcție de care poate fi definită riguros orice pozitivitate”. Este vorba de calea unei *intuiții* care nu se sesizează pe sine decât prin modurile de experiență asupra cărora se reflectează și pe care le luminează, prin chiar această reflectare. În acest fel, demersul metafizic esențial constă în reflecția asupra acestor reflectări, într-o reflecție la puterea doua “prin care gândirea *tinde* să recupereze o intuiție care, în schimb, se pierde, într-un anumit mod, pe măsură ce se exercită”.

Eu - Tu ; comunicare și speranță

Existența mea nu se confundă cu evenimentele vieții mele, în măsura în care acestea rămân doar date obiective, exterioare, ci înseamnă disponibilitate față de altul, prin *comunicare*. În concepția lui Marcel, comunicarea reprezintă eveniment ontologic, cu repercusiuni asupra mea și asupra dezvoltării mele spirituale; ea este rezultatul unei întâlniri reale în *iubire* sau *prietenie*, prin care se accede la unitatea intimă a lui *eu* și *tu* într-un *noi*.

Întâlnirea *eu - tu* semnifică o *prezență* precedată de apelul “fii cu mine”, cu mențiunea că în expresia “a fi cu”,

prepoziția “cu” nu este relație de inerență sau imanență și nici de exterioritate, ci reprezintă intimitatea reală, un *co-esse* autentic a lui noi. Prezența se relevă imediat - prin privire, surâs sau o strângere de mână - și nu poate fi definibilă, circumscrisă obiectiv; celălalt este prezent dar nu în fața mea, ci eu-sunt-cu-el, ceea ce mă eliberează de orice egoism, transformând întâlnirea în raport viu, ca unitate trăită. Astfel, se remarcă faptul că, pentru Marcel, *eu-tu-noi* nu reprezintă ipostazieri gramaticale iar întâlnirea lor nu este colecție sau repertoriu ¹⁵.

Iubirea - participare nu poate fi redată prin categorii sau judecăți, întrucât judecata nu are în sine valoare ontologică și se aplică obiectivului, unui *el* impersonal. Ființa ne este immanentă numai printr-o gândire care iubește, prin prezență și prin celălalt, ca un tu intim al eului - excluzând orice intermediar sau terț - pe care îl sesizez ca totalitate, nu ca însumare de calități sau date abstracte. Opoziția judecată - iubire este insurmontabilă, deoarece judecata se fixează într-un conținut închis, epuizabil, pe când iubirea se desfășoară într-un domeniu nelimitat, infinit ce transcende orice explicație, reducere, asigurând eternitatea celuilalt. A iubi o ființă înseamnă a-i spune “tu, nu vei muri” iar prin această *fidelitate creatoare* celălalt se manifestă ca prezență infinit superioară obiectelor, ca ființă veritabilă, un noi la care particip eu și tu, fideli unei angajări libere.

Comunicarea, expresie a libertății și fidelității eu-tu, are ca temei *speranța*, în formula sa autentică, acel “eu sper cu tine pentru noi”. Pentru Marcel, speranța se află în legătură intimă, indisolubilă cu *disperarea*, “posibilă sub toate formele sale, în orice moment, în orice grad”, constituind tragismul vieții umane. Recunoașterea acestui tragism coincide cu însăși

afirmarea existenței ontologice pe care gândirea abstractă o sacrifică, fiind inaptă să surprindă dramatismul ființării, voința de negare efectivă a ființei (sinucidere, moarte), rămânând la consemnarea sa statistică, de colecție de date.

Disperarea dobândește semnificația pierderii speranței în realitatea în întregul ei, ceea ce devine identic cu pierderea speranței în cineva; dacă disperarea este “urmarea sau traducerea nemijlocită a unui bilanț, constatarea unei insolubilități absolute”, speranța este creditul, mișcarea ascendentă ce transcende dezmințirile empirice, căci dincolo de experiență, probabilitate, statistică, eu afirm că o anumită ordine *va fi* restabilită, că realitatea *este* de partea mea, pentru că vreau să fie de partea mea (de unde și rezonanța profetică a speranței veritabile).

Concepția marceliană distinge între speranță, realitatea speranței în inima celui pe care îl locuiește - constituind mister ce poate fi convertit în problemă - și judecățile unui spirit rămas prizonierul obiectivității, al exacerbarii forțelor tehnice. În acest sens, se dezvăluie corelația necesară dintre optimismul progresului tehnic și filosofia disperării, apreciindu-se că trăim într-o *epocă a disperării* ce corespunde unei lumi tot mai funcționalizante, în care omul e abandonat tehnicilor de tot felul: “nu am încetat să credem în tehnică, adică să abordăm realitatea că pe un ansamblu de probleme”; în același timp, “falimentul *global* al tehnicii e tot mai clar detectabil pe cât de *parțiale* sunt triumfurile sale”¹⁶. O dată cu amplificarea formelor de alienare, se reduce disponibilitatea față de sine și de alții, instalându-se starea de *angoasă*, conținând în ea tot mai multă nesperanță ce se preschimbă inevitabil în disperare.

În aceste împrejurări, speranța se poate recupera printr-o proiecție către ceva ce nu depinde de noi, având ca resort *creația* iar tehnica, în măsura în care o realizează, încetează de a mai fi degradare (degradarea survine atunci când „creația se imită, se repliază sau se hipostaziază pe sine, se crispează asupra ei însăși”). Devine evidentă înrudirea, dar și deosebirea, dintre Marcel și Bergson, pentru cel din urmă, creația fiind numai inovație, pierzând înrădăcinarea ei în ființă. Considerând, ca și Nietzsche, că omul este singura ființă care face promisiuni, Marcel asociază creația cu fidelitatea prin care se recunoaște o permanență, nu formală, ci ontologică, cât și o prezență la ceva (ce poate fi uneori ignorat, uitat, trădat). Fidelitatea semnifică dat absolut, având la origine experiența unei încredințări, a unei angajări iar ca virtuți, răbdarea și smerenia, tot mai periclitate pe măsura perfecționării instrumentarului tehnic și impersonal al omului.

De la fidelitate la credință

Atașamentul față de o ființă particulară constituie cel mai adesea sursă de eroare și decepție, de speranțe deșarte, având drept consecință distorsionarea comunicării. În concepția marceliană, *comunicarea ratată* induce sentimentul de gol lăuntric, când ființa se închircește, când încetează de a-și rezista sieși: toți ceilalți sunt tratați drept alții, tu-ul dispare, însuși eul devine pentru sine un el. Salvarea este posibilă, descoperind comuniunea cu un *Tu absolut*, divinitatea, atunci când fidelitatea devine act de credință.

Discutarea noțiunilor de ființă, existență, mister își dobândesc astfel un centru absolut, raportul cu Dumnezeu și

transcendența divină, prin care se asigură gândirea individualității: eu sunt cu atât mai mult cu cât Dumnezeu este mai mult pentru mine. Deși susține că nu vrea să scrie o filosofie a creștinismului, Marcel îl evocă pe Dumnezeu ca mijlocitor între eu și tu și garant al comunicării autentice, denunțând postulatele scientiste și ravagiile tehnicii în domeniul credinței și al gândirii metafizice. Sunt acuzate, deopotrivă, subiectivismul și fideismul, cât și spiritul obiectivist, deoarece mențin dilema între interioritate și exterioritate; de aici, critica aplicată “dovezilor” existenței lui Dumnezeu, întrucât îl situează în rândul lucrurilor empirice, eludând distinctivitatea funciară a lui Dumnezeu care nu poate fi terț pentru nici un discurs: dacă un tu empiric poate fi convertit într-un el, Dumnezeu este un Tu absolut care nu poate deveni nicicând un el.

Credința depășește opiniile și demonstrațiile fiind angajare liberă. Dumnezeu în sine este transcendent, nu depinde de mine, dar este pentru mine, în măsura în care particip la ființa sa. Credința este mod de afirmare care nu poate să se definească în funcție de obiect, deoarece obiectul însuși este traducere în limbajul exteriorității a actului credinței. Credința și iubirea nu pot fi disociate, cum afirmă Marcel: “eu încetez să cred în Dumnezeu în momentul în care eu încetez să-l iubesc, un Dumnezeu imperfect nu poate fi real”. O iubire care nu ar fi credință, adică afirmare a transcendenței lui Dumnezeu iubit, a independenței sale absolute în raport cu actul prin care îl pun, nu ar fi decât un joc abstract.

Tu-ul absolut nu este accesibil prin aparatul științific al teodiceelor decât doar prin adorare, rugăciune și invocație (să fii cu mine), o rugăciune care depășește sfera lui *a avea*

(utilul) vizând pe *a fi* și comuniunea veritabilă cu altul. Întâlnirea, angoasa, fidelitatea își descoperă în credința religioasă expresia lor supremă. Exigența creatoare înseamnă recunoașterea filială față de un El cel care este și prin care noi suntem, o dată cu regăsirea speranței, prin umilință și sfințenie - ceea ce acum, pentru Marcel, constituie veritabilă introducere în ontologie, în discursul ființei ca loc al fidelității. Într-o epocă angoasată de întrebări privind destinul și libertatea umană, el ne oferă propriul răspuns¹⁷: prin angajare liberă se constituie persoana și se creează ființa; eu și lumea depind de atitudinea mea iar în prezența întregii realități și chiar a lui Dumnezeu, eu trebuie să optez între refuz și invocare, între o retragere orgolioasă sau o comunicare autentică.

Deși a refuzat încadrarea sa în existențialism, Marcel dezvoltă teme și perspective abordate de reprezentanții acestei orientări: omul în situație, omul ca ființă ce face promisiuni, individ responsabil și angajat în construcția propriei personalități, în relație cu alții și cu lumea în ansamblu. Răspunsurile sale se disting totuși, de cele ale existențialismului ateu, fixat pe alegerea unui univers absurd, în care monadele (indivizii) se juxtapun, fiind blocați în comunicarea și întâlnirea lor. Dimpotrivă, Marcel va căuta să identifice posibilitățile legăturilor prin participare, iar ceea ce conferă valoare mesajului său este faptul că nu se limitează să observe, să constate din afară, să decreteze în mod abstract răspunsurile sale, ci revendică în toate angajarea personală, (confirmând o viață, o mărturisesc).

Marcel este un martor al vieții spirituale și al comunicării, ambele susținute prin *dialog* ca descoperire de sine și totodată comuniune cu altul, prin afirmarea ființei -

subiect, o dată cu sancțiunea alienărilor ce însoțesc ființa - obiect și individul - lucru. De aici, distincția semnificativă *être-avoir*, între ceea ce suntem și ceea ce avem. *Schiță a unei fenomenologii a lui a-avea* denunță capcanele și iluziile posesiei care implică exterioritate, subordonarea noastră lucrurilor, obiectelor, tehnicilor, pervertind relația eului cu lumea și cu sine. La fel de devastatoare este posesia și în lumea ideilor, inducând fanatisme, tiranii a unor concepții, ca cele ideologice: "Ideologul este unul din tipurile umane cele mai redutabile care pot exista, pentru că el devine în mod inconștient sclavul unei părți mortificate din el însuși; iar această sclavie tinde inevitabil să se convertească, în afară, în tiranie"¹⁸.

Alienările posesiei, ale lui *a-avea* pot fi însă preschimbate în *a fi* prin creație, prin trecerea de la existență la valoare și prezență. Acest parcurs dificil angajează, cum aprecia Marcel, trecerea de la metafizică la etică, acceptând că valorăm cu atât mai mult (noi sau lumea) cu cât modul nostru de afirmare a existenței este mai larg sau mai restrâns, ceea ce justifică un optimism imanent ce leagă valoarea de act și creație, de înfăptuirea sa de către subiectul moral.

3. EXISTENȚIALISMUL-O NOUĂ FILOSOFIE ?

JEAN PAUL SARTRE

Sartre este considerat cvasiunanim reprezentantul tipic al existențialismului, orientare ce a dominat filosofia franceză după cel de al II-lea război mondial, având forme diferite și origini multiple, de la Kierkegaard, Hegel, Nietzsche la Husserl și Heidegger. Trăsătura comună gânditorilor existențialiști, dincolo de apartenența lor la spații culturale diferite (german - Jaspers, francez - Marcel și Sartre, spaniol - Ortega y Gasset sau rus - Berdiaev, Șestov) constă în promovarea unei atitudini antidogmatice, antisistemice în refuzul unor presupoziii filosofice consacrate, de ex., teza naturii reprezentative a conștiinței sau teza primatului cunoașterii și raționalității științifice.

Pentru existențialiști, scopul prioritar, motivația însăși a discursului filosofic o constituie revenirea la "lumea vieții" și experienței umane, prin replasarea omului într-o "situație originală" - ce nu corespunde unui stadiu efectiv din evoluția istorică a individului uman concret, nici unei situații trăite sau unei stări de fapt, ci se referă strict la "acest ansamblu de implicații, poziții, teze care sunt cu necesitate avansate în orice stare în care omul desfășoară o experiență oarecare"¹.

Pentru a identifica datele constitutive ce conferă oricărei experiențe atributele umanului, adepții existențialismului recurg, de obicei, la metoda reducției fenomenologice. inițiată de Husserl, urmând apelul său de a ne întoarce, “de a reveni la lucrurile înseși”, pentru a ajunge la fundamentele vieții, gândirii și comportamentului uman. Procedeele fenomenologice se aplică domeniul existenței, în raport cu care, se precizează, conștiința nu poate fi descrisă în afara obiectului pe care îl vizează, dar acest obiect nu este pentru ea un conținut pur și simplu reprezentat, ci unul care o angajează în permanență și în totalitate.

De la fenomenologie la existențialism.

Fenomenologia lui Husserl presupunea examinarea critică a tuturor supozițiilor noastre de gândire și limbaj, afirmând ca primă evidență absolută *ego-ul pur*, prin care lucrul se dă “el însuși”, pe calea unei intuiții intelectuale, în cadrul unui proces de reducții sau împarantezări². Ideea conștiinței intenționale, precum și trecerea de la subiectivitatea transcendentală la intersubiectivitatea transcendentală au stimulat deosebit cercetările în domeniul disciplinelor socio-umane, contribuind la progresul lor științific, la legitimarea statutului lor specific, original ca obiect, metodă, limbaj, dovedind, cum remarca și J.F.Lyotard, că: “Adevărul științei nu se mai întemeiază nici pe Dumnezeu, ca la Descartes, nici pe condițiile *a priori* de posibilitate, ca la Kant, ci el se bazează pe trăirea imediată a unei evidențe prin care omul și lumea să întâmplă să fie originar de acord”².

Sartre a studiat intens fenomenologia (mai ales între anii 1934-1935, când se afla la Institutul francez din Berlin) mărturisind ulterior că a scris lucrarea *Transcendența Ego-ului* (1936) sub influența directă a lui Husserl; tot în aceeași perioadă, a redactat romanul *Greața* pe care el îl va aprecia ca una din creațiile sale cele mai izbutite. Modalitățile originale de transpunere a exigențelor fenomenologice devin pregnante o dată cu scrierile *Imaginația* (1937) și *Imaginarul* (1940) în care el inițiază o psihologie fenomenologică iar în cadrul ei o perspectivă nouă asupra imaginației - pornind de la evidențierea structurii intenționale a *imaginii* (punând între paranteze tot restul spiritului). În exprimarea sa particulară, concretă. Imaginea este un anumit tip de conștiință, un act și nu un lucru, este conștiința a ceva, având "structură intențională". Se dezvoltă o fenomenologie a imaginii ce își recunoaște filiația în psihologia eidetică a lui Husserl. Dar ceea ce numește Sartre conștiința imaginativă a obiectului nu are sens obiectiv sau subiectiv, ci valoare de cogito existențial, căci omul care în actul reflecției are conștiința unei imagini, nu se va putea înșela niciodată (e vizibilă aici despărțirea lui Sartre de cartezianism ce aprecia, dimpotrivă, imaginația ca sursă de eroare). În opoziție cu concepțiile ce interpretau imaginația numai ca reproducere sau creație, Sartre descrie funcția irealizantă a conștiinței, a imaginației și corelativul său noematic "imaginarul", relevând funcția aneantizantă a spiritului.

Adoptând procedeul husserlian al *epoché*-ului, al "împarantezării" lumii, Sartre reevaluează fenomenul emoției (în *Psihologia emoției*, 1939) și conștiința emoțională care este mai întâi conștiința a lumii prin elementele sale reprezentative, contribuind la transformarea magică a lumii,

magical fiind "structură existențială a lumii"³. Emoția nu este accident, ci "un mod de existență a conștiinței", semnificând, în felul ei, întregul conștiinței iar în plan existențial, întregul realității umane. Deci, emoția constituie un act de a înțelege ființa – în - lume, o formă organizată a existenței umane ce susține transformarea lumii.

De la început, Sartre este atras de perspectiva asupra ființei dezvoltată de Heidegger (în *Ființă și timp*) cât și de resursele euristice ale analizei existențiale, numai că, pentru el, existența (umană) nu constituie doar etapă sau mijloc al înțelegerii ființei, ci obiectiv fundamental constant al tuturor analizelor, având ca reper specific ideea anteriorității existenței în raport cu esența. Această teză este caracteristică, de altfel, oricărui existențialism, semnificând atât o răsturnare a intențiilor lui Heidegger (ce vizau prin destrucția metafizicii realizarea unei ontologii fundamentale), cât și ale întregii metafizici axate pe ideea că esența precede existența⁴.

Coordonatele filosofice, definitorii pentru orientarea existențialistă, sunt expuse în lucrarea lui Sartre *Ființă și neant. Eseu de ontologie fenomenologică* (1943). Principalele sale teze vor fi reluate într-un comentariu mai succint și într-o formă mai accesibilă în *Existențialismul este un umanism* (1946), opus ce va deveni un fel de program sau manifest al existențialismului.

Termenul, ca atare, de existențialism e dificil de circumscris, având o mare elasticitate, semnificând, pentru mulți dintre comentatorii săi, nu atât un ansamblu de doctrine filosofice articulate coerent și specific, cât mai mult o tendință, un stil, un mediu (chiar o modă !). Cu toate aceste echivocuri, existențialismul s-a exprimat într-un proiect și soluții proprii, reprezentând revolta conștiinței contemporane împotriva

formalismelor gândirii speculative, cât și a proliferării inautenticităților în viața umană (prin care persoana își pierde unicitatea, se degradează într-un individ anonim, impersonal iar comunicarea interpersonală devine sumă de eșecuri).

Existențialismul preconiza un mod de filosofare viu și adevărat, refuzând limitarea gândirii la logic și rațional, în numele bogăției interiorității umane, a plenitudinii experienței intim trăite. Urmând aceste exigențe, gânditorii existențialiști își propun reconsiderarea obiectului și metodelor tradiționale ale discursului reflexiv, denunțând expresiile sale dogmatice, sterile, replasând omul și experiențele sale specifice în centrul atenției filosofice. Prin acest demers, ce reactualiza mesajul socratic, se vor stimula preocupările în direcția antropologiei filosofice, eticii, psihologiei, valorizându-se contribuțiile conștiinței și subiectivității, în contextul unui umanism și nonteism specifice condiției umane în secolul XX. Perspectiva existențialistă se întemeiază pe ideea autocreației și autodeterminării umane, respingând teza naturi umane date, imuabile - predeterminate de un transcendent sau creator divin - ca și corolarul său, potrivit căruia fiecare om nu ar fi decât exemplar particular al uneia și aceleiași esențe (sau universalități) ce ar precede existența sa concret-istorică și orice experiență, de unde ar rezulta anularea oricărei responsabilități umane.

Afirmația că "existența precede esența" presupune faptul că omul mai întâi există/este și apoi se face pe sine, într-un travaliu dramatic al confruntărilor cu el însuși și cu ceilalți. De aici fascinația actului pentru întreaga literatură de inspirație existențialistă, exprimată sugestiv de Sartre: "Să faci și făcând să te formezi și să nu fii nimic decât ceea ce omul s-a făcut". Omul apare în lume ca pură contingență și există înainte de a

se defini, el nu este nimic mai mult decât ceea ce el însuși face, adică suma actelor sale.

Reclamând demnitatea individului - în unicitatea sa - Sartre va resimți riscurile subiectivismului extrem pe care se va strădui să le prevină, apelând la responsabilitate și intersubiectivitate care, la fel ca și la Husserl, semnifică posibilitatea trecerii de la lumea monadică la cea intermonadică, de la eu la alții. Întreaga mișcare existențialistă gravitează în jurul acestor idei privind autocreația și responsabilitatea umană, interrelațiile dintre eu și ceilalți, utilizând în acest scop cele mai variate mijloace de exprimare ce ies din canoanele expunerii filosofice, apelând la eseu, roman, teatru, pentru a surprinde concretul și individualul în expresiile lor depline, autentice.

Subordonând problematica cunoașterii unei exegeze a condiției umane, existențialismul provoacă o "trezire filosofică" dar, cum aprecia și Mounier (în *Introducere în existențialism*, 1946) această trezire nu înseamna ruptură totală cu tradiția filosofiilor clasice. Critica sistemului și a obiectivității se desfășoară, de fapt, prin reflecția, regândirea unor teme clasice ca: esență și existență, concept și existențial, mister și problemă. Totodată, se afirma posibilitatea unei noi ontologii centrate pe existența umană, ceea ce va angaja discuții ample privind ființarea umană și ființa în general, precum și răspunsul la întrebările: ce însemna a fi pentru mine, a fi pentru celălalt, a fi pentru lume, ce este ființa oricărui existent și ființa în general. Toate aceste întrebări și răspunsurile lor sunt abordate din perspectiva ontologică a relației ființă-neant, relevându-se implicațiile ontologice al actelor originale. Raportarea existenței la ființă, ca revendicare metafizică, se justifică prin proiectul

fundamentării unei metafizici a existenței, în măsură să redea bogăția vieții interioare și experiențele sale proprii: “nu se mai pune problema deducerii omului dintr-o *natură* prestabilită o dată pentru totdeauna, ci a întemeierii lui pe *proiecte* cotidiene,” cum spune Pierre de Boisdeffre (în *O istorie vie a literaturii franceze de azi*, trad. rom. p. 97).

Ființa în sine și Ființa pentru sine

În *Ființă și neant* (după J. Wahl, “singura mare carte a existențialismului francez”) Sartre, inspirat de Heidegger, își dezvoltă propria concepție asupra ființei, pornind de dualitatea naturii sale, ca *ființă în sine* (l’être-en-soi) și *ființă pentru sine* (l’être-pour-soi), precum și de la ceea ce se află “în inima” ființei, *neantul*. Discuția inițiată de Sartre trădează influențe ale hegelianismului, dar și distanțarea de acesta, întrucât ideea sintezei hegeliene este înlocuită de ideea dominanței opoziției contrariilor (în sine - pentru sine) și a caracterul ei definitiv, insurmontabil; se refuză, de asemenea, orice devenire a naturii, considerând dialectica valabilă doar pentru lumea spiritului, guvernată de exigențele subiectului și conștiinței.

Divizarea ființei este irevocabilă, deoarece Dzeu ca unitate a dispărut, a murit, cum spunea Nietzsche, unul din inspiratorii preferați ai existențialismului, alături de Kierkegaard sau Dostoievski. Dualitatea ființei se reproduce în cazul ființării umane ca: *în sine*, reprezentând ceea ce este, omul ca parte a naturii, trup și facticitate, și *pentru sine*, desemnând condiția sa de subiect conștient și prin aceasta diferit de tot ceea ce este obiect sau parte a naturii. Deci, după Sartre, ceea ce distinge pe om de alte lucruri sau moduri de

ființare este conștiința, în sfera sa aflându-se originea raportărilor diverse la lucruri și oameni. Omul este conștient de lume care este altceva decât el și care îl transcende - la acest nivel, lumea este experimentată ca ceva solid, opac, nediferențiat (în lucruri individuale), unitate monolitică a tuturor lucrurilor și conștiințelor.

Conștiința, în abordarea sartreană, are caracter intențional fiind întotdeauna conștiință a *ceva*, presupunând existența unui obiect. Prin activitatea conștiinței, lumea ca ființare unitară, solidă se diferențiază în obiecte specifice, a căror semnificație (și nu existență!) se datorează intervenției conștiente a omului; *în sinele* ca atare este masă amorfă. fără semnificație iar *pentru sinele*, prin negație, instituie ordinea și structurarea lumii. Ca ființare în sine, lumea este contingentă, pură facticitate, depinzând de aria semnificațiilor vehiculate, respectiv a alegerilor umane. Conștiința introduce anentizarea realului, a tot ceea ce este, implicând distanțarea perpetuă față de ființă și originea perpetuă a nonființei. Conștiința este totul pentru că nu este nimic - ea este cea care îmi permite în orice moment să mă plasez dincolo de tot ceea ce este, reprezentând libertatea, dar și neantul (nefiind nimic în sine) ce corespunde absenței pure, negației absolute.

Activitatea conștiinței se orientează într-o dublă direcție, pe de o parte, distinge lucrurile specifice din lume, conferindu-le semnificație iar, pe de altă parte, transcende lumea, punând distanță între ea însăși și lucruri, având libertate față de acestea (datorită libertății sale, conștiința creează sensuri diferite și alternative multiple). Dualismul real-conștiință, în sine-pentru sine se reproduce în relația *ființă-neant*. În totalitatea sa, ființa se confruntă cu neantul și dacă ființa este duală, neantul este multiplu, desemnând inexistența

ființei, negația sa, altfel spus, “golul” ființei; întotdeauna, ființa este fenomenul, dar și ceva care o transcende, neantul.

Eforturile lui Sartre se vor concentra în direcția luminării neantului, proiectând printr-un demers concertat nu atât o ontologie, cât o *neantologie*. Spre deosebire de Hegel, el respinge trecerile dintre ființă și neant, pozitivitatea ființei rămânând intactă, deplină iar neantul survine “chiar în mijlocul ființei, în inima ei, ca un vierme”, datorită ființei care are proprietatea “de a aneantiza neantul, de a-l suporta cu ființa sa, de a-l sprijini perpetuu prin existența sa chiar, o ființă prin care neantul vine în lucruri”. Ca sursă de acte aneantizante, neantul se află în inima libertății, prin aceea că nimic din trecutul meu nu mă determină și nu mă justifică. Atunci, libertatea este “ființa umană punându-și trecutul său în afara jocului, secretând propriul neant” iar angoasa, “sesizarea binelui în măsura în care există ca mod perpetuu de smulgere din ceea ce este”. După Sartre, nimicul separă libertatea de orice trecut, plasând existența dincolo de orice esență, iar astfel angoasa devine conștiința de a fi neantul propriului său trecut în calitate de libertate.

Meditația despre negativ și experiențele sale, dezvoltate de Sartre sau alți filosofi ai negației, constituie o provocare (niciodată inutilă!) pentru filosofia ființei, în sensul emancipării ei de lucru și de esență iar în acest context, putem înțelege aprecierea neantologiei ca “filosofia tranziției dintre existent și ființă”, cum susține Ricoeur.

Deși analizele desfășurate în jurul existenței nu se articulează într-un ansamblu sistematic, coerent, totuși ele oferă repere indispensabile edificării unei ontologii a umanului, sugerând căi și perspective inedite pentru explorarea profunzimilor umanului, pentru identificarea

specificității existenței umane, a dramelor alienării și a depășirii lor. În pofida accentelor pesimiste, Sartre și existențialismul vor persevera în apărarea autenticității umane, a dreptului fiecărui individ de a fi el însuși, de a se salva de impersonal. Tocmai aceste aspecte constituie, în opinia lui Ricoeur, “adevărata semnificație terapeutică a existențialismului francez”, întrucât “el nu este deloc pradă unei oarecare complezențe pentru absurd, ci este însuflețit de un anumit curaj față de incertitudinea sensului istoriei”⁵. A conștientiza ambiguitatea istoriei, a separa autenticul de neautentic semnifică, de aceea, modalități ale voinței și responsabilității, exprimând curajul de a înfrunta angoasa, de a o prinde în sine și integra procesului de sporire a libertății umane.

Libertate și alegere.

Omul, potrivit concepției sartriene, își face alegerile și proiectele în totală autodeterminare, construindu-și propria identitate printr-o serie de acțiuni și decizii ce convertesc existența sa în esență. Autodevenirea individuală suportă permanent limitări ce provin din condițiile de naștere, împrejurările fiecărei situații particulare dar orice încercare de a scuza propriul comportament, invocând cauze sau determinări exterioare, transcendente reprezintă sursă de decepție, rea-credință (*mauvais foi*), “cădere” în inautentic, în impersonal a subiectului uman.

Aflat în posesia libertății absolute, omul refuză subordonarea față de reguli sau criterii generale, individul și conștiința sa fiind unica măsură a responsabilității și alegerii,

atât pentru sine cât și pentru ceilalți. Teza lui Sartre că omul este liber în mod absolut duce la identificarea omului cu libertatea și afirmația (șocantă !) că libertatea este blestem. Libertatea este libertatea de a alege, nu însă și libertatea de a nu alege, căci a nu alege înseamnă, de fapt, "a alege să nu alegi", ajungându-se la *paradoxul libertății*: nu există libertate decât în *situație* și nu există situație decât prin libertate. Omul condamnat să fie liber (libertatea - blestem) este responsabil de tot, de lume și de el însuși, prin felul lui de a fi.

Dezbaterea sartreană a responsabilității și alegerii se opunea comentariilor clasice ce recunoșteau condiționările libertății (relația libertate - necesitate), apreciind că acceptarea oricărei determinări coincide cu servitutea și alienarea. În acest fel, se justifică libertatea ca protest continuu, ca "anentizare a datului" și a alegerii absolut libere "pe care omul o face din sine însuși". Survine atunci întrebarea firească privind posibilitatea unui comportament moral, dată fiind absența oricăror garanții exterioare subiectivității individuale. Sartre s-a străduit să prevină eșuarea în imoralism, invocând argumentul că în orice alegere a individului este prezentă conștiința că și alții vor proceda la fel, ceea ce însemna, de fapt, recursul la o esență general-umană (la acel *sensus communis* kantian), prin care modul meu de acțiune este împărtășit și de alți, de ceilalți oameni. Când noi alegem aceasta sau acea cale de acțiune, afirmăm implicit valoarea a ceea ce noi am ales și nimic nu poate fi bun pentru unul și mai puțin bun pentru ceilalți - menționi prin care Sartre pare să reabiliteze imperativul categoric kantian. Deși refuză inițial orice lege universală care să domine alegerile noastre - toți oamenii trebuie să aleagă, trebuie să facă decizii, fără a avea un ghid sau autoritate, alta decât propria conștiință - totuși

acum se relevă că individul trebuie să aleagă și, în același timp, să se întrebe dacă și alți vor opta pentru aceeași acțiune, având șanse egale de realizare. A constata că alții nu vor acționa tot așa ca mine sau că eu sunt deturnat de la propriile intenții întreține o permanentă stare de decepție și angoasă, deoarece fiecare e responsabil nu doar pentru el însuși ci, în egală măsură, pentru toți ceilalți.

Angoasa, în concepția sartriană, nu se deosebește de simțul răspunderii iar disperarea este una și aceeași cu voința, garantând angajarea și solidaritatea umană. Ca răspuns la reproșul că existențialismul demoralizează (absolutizând experiențele negative, eșecul, incomunicarea, inautenticitatea) Sartre reconsideră datele proiectului uman în cadrul relației eșec-speranță. Într-unul din ultimile sale texte filosofice (*Speranța - acum*) el caracterizează dinamica vieții ca echilibru între *eșec* - formă de manifestare a inevitabilului în viața umană și *speranță* - formă de desfășurare a unei finalități în proiectul umanului. Eșecul privește viața umană sub aspectul rezultatelor, al împlinirilor (fiind expresia neîmplinirii, a nereușitei) iar speranța privește acțiunea de împlinire, afirmare a umanului, adică *proiectul*.

Etica lui Sartre, deși rămâne un ansamblu neîncheiat, traduce umanismul și ateismul concepției sale, dezvoltând afirmațiile lui Nietzsche (concentrate în aforismul "Dumnezeu a murit") și Dostoievski (dacă Dumnezeu nu există totul este permis!). Într-o lume "fără Dumnezeu" sau alt transcendent, condiția omului este una de "abandon" (termen lansat de Heidegger), deoarece o dată cu "disparația" lui Dumnezeu se anulează orice instanță sau autoritate, infinită și perfectă. iar dacă totul este permis, indivizii umani nu au scuză, pentru că

ei nu acționează conform unor repere sau autorități exterioare lor înșiși.

Dacă existența precede esența, dacă dincolo de ființă nu se află decât neantul rezultă firesc supremația *prezentului* - romanul *Greața* descriind sugestiv avatarurile acestui timp, fără trecut și fără viitor. Natura adevărată a prezentului se revelează ca tot ceea ce există iar ceea ce nu e prezent, nu există; lucrurile sunt în întregime ceea ce par să fie, dincolo de ele nu există nimic. A spune că nu există nimic în afara a ceea ce există individual, corespunde întrutotul concepției lui Sartre, pentru care "nu există Dumnezeu, nici un sistem obiectiv de valori ... și cel mai important, nu există determinism"⁶.

Dacă omul este liber, el este pe deplin răspunzător de existența lui, pentru că nu a făcut decât ceea ce a vrut și nu a vrut decât ceea ce a făcut (împrejurările, temperamentul, pasiunile sale nu constituie scuză). Dacă omul este liber, nu există nici Bine și Rău, deoarece nu poți alege pentru tine decât Binele, astfel actele umane sunt judecate nu după conținutul lor, ci numai după autenticitate, sinceritatea lor. Identificând determinarea cu o sursă generatoare de alienare, Sartre conchide asupra inautenticității omului în lume și a incomunicării sale cu ceilalți: apărcepția altuia este în ea însăși revelarea unui conflict perpetuu. Relațiile intersubiective iau astfel forma unei confruntări - *privirea* - în care, fie eul (meu) este redus la condiția de *obiect* sau instrument de către un altul care se afirmă ca *subiect*, fie eu mă afirm ca *subiect* în raport cu altul, pe care îl reduc la condiția de *obiect*, făcând imposibilă relația subiect-subiect (descrierea experienței ființei-privite, prin relația a integra și a fi integrat sau învingător - învins, valabilă pentru *eu*, se aplică și pentru *noi*).

Relațiile dintre existențele individuale sunt sortite eșecului pentru că: "altul deține un secret: secretul a ceea ce sunt". Altul și între alții devine pentru noi infernul, căci vrem să posedăm pe altul sau suntem posedați, învinși de un altul și noi mințim chiar când vrem să ne deschidem către altul. Vina și disperarea sunt intrinseci existenței umane, rezultând din finitudinea omului, din posibilitățile limitate (prin moarte) de a-și realiza opțiunile, de a-și finaliza proiectele. Recunoaștem în acest comentariu note comune cu concepția lui Kierkegaard dar și deosebiri întrucât, la acesta, sineizarea și disperarea constituie căi ale credinței autentice.

Excluzând determinările exterioare, acceptând o singură regulă - fidelitatea față de sine - Sartre transformă libertatea în miracol: "el a vrut să demonstreze că omul poate să scoată dintr-o viață *nejustificată* o existență responsabilă: acesta e miracolul libertății"⁷. Totuși, în pofida obiecțiilor ce se pot aduce concepției sartriene a libertății - concentrarea discuției asupra aspectelor individuale, subiective ale existenței umane - analizele sale surprind aspecte inedite ale manifestării și definirii omului ca ființă liberă: faptul că libertatea nu are grade, că este întotdeauna în noi, în același grad. Ideea libertății intacte (trădând ecouri stoice) presupune că: "noi suntem întotdeauna egali liberi, prizonierul și omul zis-liber, nu există grade de libertate, posibilitățile de acțiune sunt diverse dar libertatea rămâne întreagă."⁸

Afirmarea corelației dintre teza libertății și teoria omului "în situație" îmbogățește perspectiva sartriană, relevând importanța trecerii de la libertatea atemporală, indiferentă față de timpul în care noi alegem, la libertatea "în situație", condiționată social-istoric. În acest context, se manifestă distincția semnificativă dintre analiza libertății la

Heidegger, orientată spre teoria ființei și concepția lui Sartre ce evoluează, revendicând o teorie a societății.

Comprehensiune și acțiune istorică.

Sartre, cum am văzut deja, respinge ideea esenței sau naturii umane date anterior, imuabile, căutând mereu argumente pentru a justifica devenirea existenței umane și autodeterminarea sa. De aceea, el recurge la temeiurile intersubiectivității, la definirea omului "în situație", urmărind să clarifice modalitățile concrete în care se desfășoară viața și acțiunile umane, conexiunile ce se stabilesc între individual și social.

Critica rațiunii dialectice (1960) reia dezbaterea problemei libertății prin noi precizări metodologice ce decurg din raportarea la alte perspective, cum sunt concepția (sociologică) marxistă și concepția (psihologică) freudiană. Sub influența ideii marxiste a praxisului, Sartre dezvoltă teoria "ansamblurilor practice", pentru a explica acțiunea determinărilor sociale asupra proiectului uman. Deși recunoaște impactul gândirii marxiste asupra filosofiei contemporane, el respinge supralicitarea rolului structurilor și determinărilor exterioare, considerând că astfel libertatea se transformă într-o iluzie iar omul devine simplu vehicol al realizării forțelor istorice sau a condițiilor lor economice, materiale. Recuperând (în *Critica...*) acțiunea factorilor social-istorici asupra comportamentului uman, Sartre nu renunță la convingerea sa că istoria se face prin aportul decisiv al conștiinței și intervenției fiecărui individ uman.

Critica rațiunii dialectice nu a beneficiat nici pe departe de succesul celorlalte scrieri sartriene, deși ambițiile autorului erau deosebit de mari, voind să examineze aici posibilitățile rațiunii dialectice, să completeze analiza kantiană a rațiunii analitice. Este remarcă pe care o făcea R. Aron, unul dintre puțini lectori și comentatori avizați ai lucrării pe care, de altfel, o aprecia în termeni paradoxali, drept “un soi de monument baroc...apăsător și aproape monstruos...o expresie a unei personalități bogate, complexe, contradictorii”⁹. Interesat, ca și Sartre, de acțiunea istoriei, R. Aron considera *Critica*... un fel de *Summa* pentru teoria comprehensiunii și acțiunii istorice, deoarece își propunea să dezvăluie limitele comprehensibilului și inteligibilului, recurgând la o tipologie a ansamblurilor practice, respectiv la relaționările individ - colectivitate. Lucrarea comportă însă mai multe lecturi, datorate diversității intereselor care o susțin: din punct de vedere speculativ, Sartre este preocupat de teoria ansamblurilor practice și statutul colectivelor umane, iar din punct de vedere practic sau politic, el caută modalități prin care praxisul poate depăși alienarea, afirmând libertatea (ca proiect revoluționar sau evidență). Dar, ambele interese sunt promovate prin raportare critică la marxism și alte filosofii ale istoriei, vizând metodele lor, la care se adaugă opțiunea sa privind o dialectică intrinsecă experienței trăite

Analizele ce se desfășoară în *Critica* ... își au originea, după mărturisirea lui Sartre, în *Ființă și neant*, în relațiile circulare dintre în sine, pentru sine și pentru celălalt, fiind concentrate în jurul aceleași probleme a existenței umane, a metodelor sale specifice de abordare. În acest sens, se dezvăluie originalitatea științelor umane, caracterul distinctiv al obiectului lor, prin diferența radicală în sine - pentru sine,

ca și dintre cunoașterea libertății (pentru sinelui) și cunoașterea lucrurilor (în sinele). Libertatea pentru sine este întotdeauna condiționată de situație, dar nu e determinată de ea, fiind definită propriu-zis de un proiect, de o conștiință activă sau acțiune, de caracterul totalizator al praxisului. În acord cu aceste presupoziii, Sartre alege o metodă regresiv - progresivă, care să redea mișcarea de la condițiile inițiale la proiect și invers, metodă ce nu diferă prea mult de comprehensiunea istoricilor ce reconstituie experiențele trăite.

Condiția de ființă-proiect nu este accidentală sau conjuncturală, deoarece omul este o *ființă semnificantă*, creatoare de semne: "Omul construiește semne pentru că e semnificant în însăși realitatea sa și el e semnificant pentru că e o depășire dialectică a tot ceea ce e doar dat". Precizarea se face în scrierea *Probleme de metodă*, 1957, în care Sartre dezbate diverse metode, considerând că discuția lor este indispensabilă pentru clarificarea statutului disciplinelor antropologice.

Deosebiriile dintre științele umane și științele naturii provin din natura rațiunii dialectice, întrucât se leagă de proiect și comprehensiune. Dar, comprehensiunea nu este facultate specială a intuiției, ci cunoaștere și mișcare dialectică ce explicitează actul prin semnificația sa ultimă, plecând de la condițiile inițiale. La Sartre, observa și R. Aron, semnificația ultimă înseamnă scop, iar condițiile inițiale – situația, astfel că relația mijloc - scop, caracteristică pentru finalitatea rațiunii, devine proiectul de viitor al conștiinței ce poate fi înțeles pornind de la condițiile inițiale, fără ca ele să determine însă scopul acțiunii.

Critica... traduce filosofic poziția lui Sartre, crezul său că orice opțiune filosofică este și una politică iar ambele sunt

existențiale. De aici rezultă firesc faptul că cine nu alege omul, alege antiomul, cine refuză dialectica, afirmă antidialectica, ceea ce motivează, printre altele, opoziția ireconciliabilă dintre existențialism și alte orientări, de pildă, structuralismul. În același context, se lămurește și relația cu marxismul, acuzat de fosilizare, criticat de Sartre (în maniera incisivă în care Kierkegaard, la vremea sa, făcea critica hegelianismului) și reformat în variantă comprehensivă, semnificând lectura și traducerea sa în limbaj existențialist. Totalizarea istoriei (exterioritatea) și experiența trăită (interioritate) se solidarizează prin rațiunea dialectică, având rolul de a exprima inteligibilitatea praxisului individual, de a asigura atât conceptele înțelegerii lumii istorice, cât și salvarea singularității ființei umane. Inteligibilitatea unei istorii unice se leagă indisolubil, la Sartre, de posibilitățile de adevăr a totalizării și devenirii umane, de unde și imposibilitatea unei morale trăite înaintea săvârșirii revoluției. Intenția era de a construi o *antropologie* care să unifice filosofia istoriei cu materialismul istoric, primatul factorilor economici cu acțiunea oamenilor animați de pasiuni și angajări concrete, articulând subiectivitatea și obiectivitatea într-un mod autentic.

Sartre, deși "stânjenit de prea multă ideologie", cum remarcă unii dintre comentatorii săi, rămâne atât pentru adversari cât și pentru adepți, un polemist, un animator al ideilor pe care le susținea într-un stil incisiv, provocator. Unii critici îi reproșau, de pildă, excesele ideologice, alții faptul că filosofia sa este impregnată de generalizări abstracte și adesea arbitrară, dar aproape toți recunosc valoarea exemplară a operei sale, mai ales literare, personajele sale întrupând în forme vii, convingătoare dreptul individului la identitate de sine sau cum spune chiar el: "un om alcătuit din oamenii toți,

care face cât ei toți, precum oricine face cât el". Ceea ce rezistă în opera acestui "ideolog pervers" (Mesnard) este patosul unui umanism concret și "lecția de solidaritate prin comprehensiune"¹⁰ ce a marcat o etapă importantă în evoluția conștiinței occidentale.

Sartre poate fi contestat, dar nu poate fi ignorat, deoarece concepția sa resuscită întrebarea (deosebit de acută, după Hegel) în ce măsură este recuperabilă ideea primatului ființei, în condițiile ascensiunii unor filosofii ale negației care, constată Ricoeur, "fac din negație resortul reflecției sau chiar identifică realitatea umană cu negativitatea"¹¹. Critica stilului de filosofie centrat pe "nu", pe refuz și smulgere din ceea ce este dat se confruntă cu o altă întrebare: "ființa are ea prioritate asupra neantului în inima omului, adică a acestei ființe care, ea însăși, se anunță printr-o cu totul singulară putere a negației?" Răspunsul îl putem descoperi prin reflecția asupra realității umane, pornind de la "acte și operații în care noi conștientizăm finitudinea noastră, depășind-o" - depășire care coincide cu o de-negație sau negarea negației. Actul de a exista se dezvăluie ca act aneantizant, dar aici survine o nouă obiecție față de Sartre, deoarece ipostazează actele aneantizante într-un neant, ca și "caracteristică ontologică a ființei-umane", exprimată prin: interogație, îndoială, absență, angoasă. A spune că transcendența umană este negație cu titlu primar înseamnă a autoriza trecerea de la aneantizare la neant. Or, negația nu poate începe de la sine, refuzul nu poate fi propria lui origine, decât dacă, preciza Ricoeur, pornim de la "o idee îngustă și săracă despre ființă, pe care o reducem la statutul lucrului, al datului brut sau al esenței".

Neantologia lui Sartre este consecința unei filosofii a insuficienței ființei dar, în același timp, Sartre și filosofile

neantului resuscită noțiunea ființei ca act, afirmare vie și putere de a exista. Această supremație a actului (a fi făcând) are ca temei responsabilitatea umană, cum recunoaște însuși Sartre: "... ideea pe care n-am încetat niciodată să o dezvolt este aceea a responsabilității fiecăruia față de ceea ce întreprinde, chiar dacă nu poate decât să-și asume această responsabilitate".

4. O FILOSOFIE A LIMBAJULUI COMUN. GEORGE EDUARD MOORE

Considerată mai mult o mișcare decât o școală, filosofia analitică are anumite trăsături distinctive, mai ales în ceea ce privește sursele și căile pe care le urmează reprezentanții săi. Orientarea analitică s-a afirmat la începutul secolului nostru, în lumea universitarilor englezi, dar ea s-a extins rapid, având numeroși adepți în toate spațiile geografice și culturale, impunându-se (cu fluctuații) în prim planul dezbaterilor filosofice contemporane.

Reprezentanții curentului analitic împărtășesc un același crez și anume că sarcina primordială, unica justificare a filosofiei constă în clarificarea semnificațiilor limbajului. Prin acest obiectiv se viza implicit critica tradițiilor speculative ale filosofiei, a pretențiilor sale de explicare totalizatoare asupra lumii; eliberată de obsesiile sale doctrinare sistemice, ea trebuia să devină activitate specializată în eliminarea ambiguităților și impreciziilor limbajului, asigurând claritatea, coerența, rigurozitatea discursului în știință și filosofie.

Filosofia și cotitura lingvistică.

În primele decenii ale secolului XX, *Moore* și *Russell*, în climatul universitar de la Cambridge - dominat spiritual de neohegelieni (Bradley, Bosanquet, Mc Taggart) - vor iniția și desfășura o susținută lățălie cu filosofiele speculative, denunțând "rătăcirile" și excesele limbajului metafizic. În această polemică, Moore va susține alternativa limbajului curent sau comun, în timp ce Russell (și atomismul logic) va urmări să inventeze un limbaj logic, inspirat de exactitatea științelor matematice.¹ Preocupările lor dobândesc ecou și consacrare o dată cu constituirea *Cercului de la Viena* (1929) care reunea personalități marcante din domeniile științei și filosofiei, interesate în promovarea unei orientări riguros empirice dar care își recunoștea printre părinții spirituali, de pildă, și pe Socrate, ca primul căutător al sensului propozițiilor, ce învăța pe discipolii săi să formuleze exact problemele, cum aprecia M. Schlick.

Fondatorii programului vienez (M. Schlick, R. Carnap, O. Neurath ș.a.) își propuneau să dezvoltă empirismul (linia Hume) o dată cu adoptarea aparatului matematic și al științei în genere. Scopul noii orientări era acela de a unifica metodologic toate științele, de a realiza un sistem al cunoașterii, axat pe explicația causal-analitică, pentru a formula un standard de claritate, respectiv un principiu sigur de verificare.

Diferitele direcții în care va evolua orientarea analitică, cu retragerile și revenirile sale, vor fi marcate, mai mult sau mai puțin, de concepțiile lui Moore, Russell sau Cercul de la Viena, dobândind ascendență deosebită prin Wittgenstein și

exigențele sale privind analiza filosofică - așa cum se proiectau ele în *Tractatus*, anunțând noua etapă a criticismului, trecerea de la critica cunoașterii la critica limbajului.

Mișcarea analitică pretinde și realizează o "cotitură lingvistică", concentrându-și demersurile în direcția analizei limbajului, prin recurs (preferențial) la logica simbolică, elaborând programe de analiză a conceptelor și procedeele științei - ce vizau nu atât explicitarea conținuturilor obiective (cercetate de diferite științe) cât clarificarea propozițiilor științelor despre aceste conținuturi. Se reconsideră astfel, într-un mod radical, statutul filosofiei, limitând obiectul său la analiza și critica diferitelor limbaje (naturale sau artificiale) având rolul de a explicita sensul conceptelor utilizate, înțelesul diferitelor întrebări, pentru a înlătura sau preveni erorile, pseudo-problemele și pseudo-conceptele. În ipostaza modestă de "ancilla scientiae", filosofia trebuia să renunțe la interpretările globale asupra lumii, la ierarhizările axiologice ale formelor de existență, să-și sacrifice ambițiile proprii de a fonda un *Weltanschauung* sau anumite idealuri de viață. Preocupările privind analiza limbajului "în care se vorbește despre lucruri" se vor asocia inevitabil cu refuzul oricărei metafizici, atitudine motivată de postularea unei opoziții insurmontabile între propozițiile cu sens și cele fără sens, ultimele fiind atribuite construcțiilor de tip metafizic.

Prevalența interesului pentru analiza limbajului a fost favorizată de dezvoltările spectaculoase ale științelor experimentale, dar și ale matematicii, logicii, lingvisticii care au indus convingerea (exagerată!) că se poate alcătui un tablou științific asupra lumii, în care toate problemele și controversele filosofice își pot dobândi rezolvarea - prin examinarea lor logică, prin stabilirea sensului și semnificațiilor

enunțurilor. Mărturisit sau nu, adepții acestui program împărtășeau iluzia unei comunicări perfecte, supralicitând posibilitățile limbajului logic în prevenirea blocajelor sau a distorsiunilor, la care se asociază și faptul evident al ignorării specificității diferitelor limbaje, a procesului complex de determinare și funcționare a acestora.

Realitatea lingvistică nu poate fi epuizată de un limbaj, oricât de perfect ar fi el, întrucât survin aici multiple determinări (social-istorice, culturale) și conexiuni cel mai adesea incontrollabile, imprevizibile. În comunicarea umană coexistă, se interferează mai multe limbaje, de la limbajul curent utilizat prin tradiție, în viața cotidiană de către toți membrii unei comunități lingvistice, la limbajul științific sau filosofic, specifice unor comunități restrânse, presupunând inițiere, instrucție, specializare. Nu în ultimul rând, și mai ales astăzi, datorită exploziei mass-mediei, acționează limbajul public, propriu sferei publice a societății, ca mediator al altor limbaje, expus însă unui risc major, cel al convertirii simplității în simplificări și distorsiuni.

Bogăția realității lingvistice este sporită de multiplele diversificări de ordin spațial (limbi, dialecte, graiuri), de particularități sociale ale vorbitorilor (jargon, argou, limbaje tehnice) cât și de caracteristici antropologice ("limbajul" infantil, "limbajul" femeilor ș.a.) Or, sub "vraja" sau obsesia unui limbaj și comunicări perfecte - care să respecte întru totul exigențele de accesibilitate, precizie, simplitate-adeptii orientării analitice sacrifică tocmai viața și complexitatea realității lingvistice, reducând-o fie la limbajul curent, fidel experiențelor concrete și accesibil intersubiectiv, fie la limbajul științific ce presupune exactitate și se sustrage subiectivității. Dar fiecare limbaj posedă un specific al conținutului și

funcționării sale (influențat de parametrii social-culturali și istorici); în același timp, diversele limbaje interacționează, se contaminatează reciproc. Tocmai datorită acestor legături există posibilitatea de a formula expresiile diferitelor limbaje în expresiile unui limbaj de referință sau standard care, la limită, este limbajul curent; el este, preciza Andrei Marga, "metalimbajul inevitabil la capătul construirii unui șir de limbaje care se explică succesiv" și care asigură "deschiderea comunicării pentru orice ființă umană"².

De la etică la metaetică și metaaxiologie.

Recunoscut ca unul dintre părinții filosofiei analitice, *Moore* (1873-1958) a fost atras inițial de studiile clasice, pentru ca apoi interesul său să se fixeze asupra problemelor morale și a semnificațiilor aserțiunilor filosofice (convertirea la filosofie a fost facilitată de prietenia cu Russell, deși Moore nu a urmat preocupările acestuia în direcția matematicii și metodologiei științifice).

În contrast cu tradiția construcțiilor metafizice sistematice, Moore va desfășura cercetări aplicate unor probleme particulare, impunând un stil nou de gândire filosofică, definit ca activitate analitică și problematică. Din chiar lucrările de debut - cele două disertații, *Libertatea* (1898) și *Natura judecății* (1899) - el practică o abordare critică (în speță, a Kantianismului) având ca repere problema morală și problema cunoașterii. Studiile ulterioare, *Necesitatea* (1900) și *Identitatea* (1901) ilustrează intențiile sale de examinare critică a aserțiunilor filosofice, cu scopul clarificării lor, ceea ce va deveni o constantă a preocupărilor

sale teoretice. Fidelitatea față de analiza semnificațiilor nu constituie însă, pentru el, justificarea unei poziții sceptice, ci, cum remarcă unul dintre comentatorii săi avizați, "o exigență de sobrietate critică, ce nu vrea să confunde inadmisibilitatea unui <mod de analiză> a unui concept cu eliminarea conceptului însuși"³. În fond, această fidelitate exprimă (confirmând) caracterul problematic al cercetărilor întreprinse, cât și al soluțiilor văzute de Moore ca încercări revizuibile în permanență.

Principia Ethica (1903) este opera sa cea mai reprezentativă iar prin modalitățile noi de analiza a problemelor morale va exercita un impact deosebit, mai ales asupra gânditorilor ce se revendicau promotorii filosofiei analitice. O aceeași problematică și viziune este susținută de Moore în lucrările: *Etica* (1912), apoi studiile din 1922, *Concepția valorii intrinsece, Natura filosofiei morale sau Este bunătatea o calitate?* (1932).

În *Prefață* la *Ethica*, Moore aprecia că dificultățile și controversele filosofice sunt amplificate, de cele mai multe ori, de încercările de a răspunde la întrebări, înainte de a ști care sunt întrebările la care se caută răspuns. De aceea, cercetările filosofice și etice trebuie să urmărească definiri riguroase ale problemelor și conceptelor, în acord cu criteriile științifice de precizie, claritate. În legătură cu statutul lucrării sale *Ethica*, Moore menționa faptul că o consideră "Prolegomene la orice Etică ce-și permite să se dorească științifică", având ca obiect "cercetarea generală a ceea ce este binele", descoperirea și enunțarea principiilor fundamentale ale gândirii etice, precum și răspunsul corect la întrebarea "ce este bine în sine?". Clarificarea acestor multiple obiective presupunea disjuncția între următoarele două probleme: a) ce genuri de lucruri ar

trebui să existe doar prin ele însele și b) ce fel de acțiuni ar trebui să îndeplinim noi. Și, dacă acțiunile se pot proba (într-un fel empiric) prin consecințele actelor noastre, pentru a evalua bunătatea acestor consecințe trebuie să știm ce sunt lucrurile intrinsec bune. Or, în acest din urmă caz, nu avem dovezi, deoarece bunătatea intrinsecă a ceva nu se poate recunoaște decât într-o manieră *intuitiv imediată*.

Totuși, Moore nu se considera un intuizionist în sensul consacrat al cuvântului, apreciind că enunțurile din categoria a) ce nu pot fi probate sau aprobate sunt numite intuiții (în maniera școlii lui Sidgwick) numai în sensul că “nu sunt capabile de demonstrații”, fiind exprimate prin propoziții, “evidente prin ele însele”. Expresia “evident de la sine” înseamnă că: “enunțul numit astfel este evident sau adevărat exclusiv *prin el însuși*; că nu reprezintă o deducție dintr-un alt enunț, altul decât el însuși”⁴.

Intuiția, pentru Moore, nu constituie o alternativă viabilă pentru rațiune și nu poate înlocui “raționamentul temeiurilor”; atunci când este vorba de valoarea de adevăr a unui enunț, intuiția “nu poate furniza decât un motiv pentru a susține despre un enunț, că este adevărat; așa stau lucrurile în cazul oricărui enunț care este evident de la sine, pentru care de fapt, nu există nici o întemeiere care să-i probeze valoarea de adevăr”. Poziția lui Moore va oscila mereu între cognitivismul realist și emotivism, deoarece el, ca și ceilalți intuizioniști, admite că nimic nu poate fi etalon pentru intuiție decât ea însăși. dar trebuie să recunoască (tacit) failibilitatea intuiției etice, cum remarcă și S. Stojanović⁵ (de altfel, oscilația lui Moore se constată și atunci când analizează valorizarea, ca expresie a unității dintre sensibilitate - emoție, sentiment - și conștientizare sau cunoaștere).

Scopul explicit al eticii lui Moore, cum preciza chiar el însuși, este *cunoașterea* și nu practica. iar înainte de a aborda problema ce este bine și ce este rău în comportamentul uman sau de a face cazuistica virtuților sau viciilor, etica trebuie să discute ce este bine în general sau ce este binele? și ce este răul? De la început, analizele sale nu urmăresc ce anume lucru sau lucruri sunt bune, ci întrebarea *cum se definește binele*, pe care o consideră fundamentală pentru orice etică: “Dacă această problemă nu este integral înțeleasă, iar răspunsul corect la întrebare nu este clar formulat, restul eticii nu este bun de nimic din punct de vedere al cunoașterii sistematice”, și aceasta cu atât mai mult, cu cât principalul obiect al eticii - ca știința sistematică - este “să enunțe *motive* corecte pentru a putea considera că acela sau acesta este un lucru bun”.⁶

La întrebarea “ce este binele ?” Moore răspunde, oarecum surprinzător, că este indefinibil, că “binele este binele” iar enunțurile despre bine sunt în totalitate sintetice, niciodată analitice. Aceste aprecieri vor să atragă atenția asupra complexității și dificultăților pe care le presupune analiza problemelor etice, dincolo de preținse soluții oferite de tradiția abordării lor. Pentru a-și argumenta propria poziție, Moore susține că *binele este indefinibil*, deoarece este noțiune simplă, calitate simplă, unul din elementele ultime: “nu este compusă din nici o altă parte cu care să o putem substitui atunci când ne gândim la ea sau nu există nimic cu care să putem înlocui binele”. Adoptarea tezei indefinibilității binelui îi permite lui Moore să precizeze într-un sens distinct relația dintre bine/substantiv și bun/adjectiv, adverb dezvoltând temeiurile a ceea ce, de la el începând, se va numi *eroare naturalistă* (naturalistic Fallacy)

Naturalismul este denunțat ca perspectivă deformatoare într-un dublu sens: întrucât substituie noțiunea de bine printr-o proprietate oarecare a unui obiect natural (sau a unei mulțimi de obiecte naturale), reducând problematica eticii la studiul comportamentului și apoi, sau mai ales, pentru că atentează la autonomia eticii, identificând-o, reducând-o la științele naturii (psihologie, sociologie etc). Astfel, binele poate fi proprietate a unor obiecte naturale (termenul de "natural" corespunde aproximativ termenului de "empiric"), dar "binele" în sine nu poate fi o asemenea proprietate a lucrurilor care există în timp; nu putem spune că "orice natural este bun", căci aceasta însemna dispariția însăși a eticii.

Eroarea naturalistă survine atunci când se susține că "un lucru este bun *deoarece* este <natural> sau rău *deoarece* este <ne-natural>"⁷ iar acest tip de abordare este identificat de Moore în etica evoluționistă a lui Herbert Spencer (un comportament mai evoluat reprezintă, pentru acesta, un comportament mai bun); eticile hedoniste, pentru care plăcerea este unicul bun, se expun aceleiași erori naturaliste. În ceea ce privește eticile metafizice sunt evocați stoicii, Spinoza, Kant (sau gânditori contemporani, influențați de Hegel) și ele toate, potrivit lui Moore, reeditează eroarea naturalistă, identificând pe "bun" cu o proprietate supranaturală, derivând propozițiile etice din cele metafizice, subordonând astfel etica metafizicii. Pentru reprezentanții eticilor metafizice, binele (suprem, perfect) este ceva ce ține de domeniul unei realități suprasensibile, eterne și nu poate fi nicidecum influențat, căci "ceea ce este etern este imposibil să fie afectat de propriile noastre acțiuni".

Totuși, Moore nu neagă legătura dintre etică și metafizică, ci critică pretențiile filosofilor, respectiv

“prejudecata obstinantă” de a face din metafizică, singura condiție - necesară și suficientă - a întemeierii eticii. Autonomia disciplinei etice nu este astfel o simplă revendicare sau deziderat abstract, ci o realitate confirmată de chiar specificul enunțurilor și adevărilor sale; legea morală, pe de o parte, și o lege a naturii sau o lege juridică, pe de altă parte, nu sunt deloc echivalente, ci *analoge* “numai într-o singură privință - că ele includ afirmații care sunt universale”.⁸ De altfel, credem că atitudinea nuanțată față de metafizică îl distinge pe Moore de adepții orientării analitice (care refuză orice rol cunoașterii general filosofice), deoarece el, susținând caracterul teoretic specific al analizei și cunoașterii etice, recunoaște implicit utilitatea metafizicii, mai ales. în “sugerarea posibilelor idealuri”, în funcționalitatea sa axiologică.

Proiectul lui Moore nu viza o etică “bazată pe știință”, ci cum o spune chiar el, “o etică științifică și sistematică”, de aceea obiectul discuțiilor îl constituie *principiul fundamental* al eticii și enunțul *motivelor ultime* pentru care un mod de a acționa trebuie considerat mai bun decât altul. A ajunge la clasa primară a principiilor etice înseamna eliminarea “erorii naturaliste” sub toate formele și consecințele sale, inclusiv cea privind confundarea mijloacelor cu scopul⁹. În legătura cu acestea, devine importantă distincția făcută de Moore între bun în sine sau intrinsec și bun ca mijloc sau bun instrumental: bun în sine denumește proprietatea “ne-naturală” a bunătății (goodness) care este simplă, nedefinibilă, accesibilă numai intuiției.

Judecata despre bun intrinsec nu este demonstrabilă, având certitudine intuitivă, în timp ce judecata despre bun ca mijloc este demonstrabilă și empiric verificabilă; dacă

judcățile privitoare la ceea ce este intrinsec bun sunt necesare și universal adevărate, judecățile privitoare la ceva bun ca mijloc sunt circumstanțiale, depinzând de împrejurări. Pentru a preveni confuziile sau substituirile între bun intrinsec și bun ne-intrinsec, Moore propune "metoda izolării" pe plan mental, prin care "vedem în chip nemijlocit" că ceva este bun în sine, întrucât l-am izolat de toate condițiile, circumstanțele, consecințele. În același sens, intervine principiul unității organice care ne pretinde să examinăm proprietatea în discuție *izolat* și apoi să o comparăm cu întregul din care face parte. Acest tip de analiză se aplică și aprecierilor privind ceea ce este bun în sine, deoarece ele includ atât cunoașterea a ceea ce este valoros în sine cât și un gen de emoție sau sentiment, cu mențiunea că elementul cognitiv este esențial pentru existența unui întreg valoros¹⁰. Dacă prin emoție ne raportăm la diverse calități ale obiectului valoros, prin conștientizare accedem la întregul acestui obiect; rămânând la emoție, ne avertizează Moore, ne expunem doar unei "erori de gust", unei false aprecieri de *valoare*, pe când "eroarea de apreciere" înseamnă o apreciere falsă a *faptului în sine*.

Discuția inaugurată de Moore depășește cadrul eticii, în direcția unei cercetări ce aparține metaeticii și metaaxiologiei, având ca reper valoarea intrinsecă: "A spune că un gen de valoare este <intrinsecă> înseamnă doar că problema dacă un lucru o posedă - și în ce măsură o posedă - depinde exclusiv de natura intrinsecă a lucrului în cauză"¹¹. Statutul valorii "intrinseci" se determină pornind de la diferențe de natură intrinsecă și nu de la diferențe de calitate; totodată, ea presupune un *trebuie*, o necondiționare care nu are sens empiric sau cauzal și nici subiectiv. Propoziția că un gen de valoare este "intrinsecă" înseamnă, pentru Moore, că

implicit este incompatibilă cu faptul că aceasta ar putea fi subiectivă; aici avem de a face cu un mod specific de necondiționare destul de greu de lămurit, deoarece genurile de valoare intrinsecă alcătuiesc o "clasă unică de predicate".

Potrivit acestor constatări, se conchide asupra autonomiei eticii în raport cu știința și filosofia, printr-o susținută critică a pozițiilor reduționiste, proprii eticilor naturaliste și metafizice care comit, deopotrivă, "eroarea naturalistă", confundând proprietățile naturale și cele ne-naturale, traducând termenii etici în termeni ne-etici. etc. Moore devine astfel inițiatorul unei problematice și a unor perspective ce au propulsat cercetările metaetice și metaaxiologice. Considerând criteriul *valorii* decisiv pentru judecata morală cât și pentru viața morală s-a putut recunoaște și argumenta complexitatea domeniului moralității, ca expresie a relațiilor dintre obiectiv și subiectiv, material și formal, precum și a conexiunilor lor genetice și funcționale.

Ethica, prin partizanii și criticii săi, a impulsionat considerabil dezbaterile privind filosofia morală și axiologia, legitimând o etică axiologică, cu obiect și metode specifice, diferite de celelalte discipline, mai ales de științele naturii ¹². Analizele și discuțiile provocate de Moore, prin caracterul lor aporetic, s-au impus ca momente sau expresii ale unui spirit critic, stimulat pentru orice gândire ce tinde spre limpezime și rigoare.

Simțul comun și filosofia.

Mai mult ca oricare dintre filosofi secolului nostru, Moore a fost preocupat să combată retorica și obscuritatea discursului filosofic, pretinzând să nu spui nimic care să nu fie absolut clar! Această exigență față de alți gânditori l-a obligat și pe el să-și reconsidere propriile afirmații, prin reveniri și precizări, atât pentru autoclarificarea sa, cât și ca răspuns la diverse critici și îndoieli, privind mai ales "calitatea ne-naturală" a bunătății și cunoașterea ei intuitivă.

Printr-o activitate variată de cursuri, conferințe, studii, el a inițiat practicarea filosofiei ca *analiză* ce pornește nu de la fapte, ci de la propozițiile avansate asupra faptelor, urmărind să prevină *imprecizia* (Wolliness) raționamentelor, printr-un examen obiectiv al limbajului nostru de lucru. Perspectiva sa sfida modalitățile tradiționale de a face filosofie, derutând prin ineditul provocărilor sale; este sugestivă, de pildă, situația anecdotică a unui student chinez care după ce a audiat cursurile sale, mărturisea, oarecum consternat, că a venit să învețe filosofia cu Moore, dar ceea ce a învățat au fost doar câteva lucruri privind limba engleză!

Analiza filosofică inițiată de Moore, exigența privind claritatea enunțurilor, ca și condiție a inteligibilității lor, vor fi însușite de mulți gânditori contemporani, de pildă, Wittgenstein, pentru care filosofia se justifică în mod expres ca "luptă contra vrăjirii intelectului nostru, prin intermediul limbajului nostru". Pentru Moore însă, filosofia nu se limitează la această sarcină negativă de a purifica gândirea de tot ceea ce îi induce permanente erori, ci și una pozitivă, constând în descrierea generală a universului ca întreg, având ca model

simțul comun și limbajul curent (ordinary language). Se aprecia că enunțurile având sursă în limbajul curent dețin semnificația exactă, iar filosofiele ce le contrazic se expun inevitabil erorilor și încurcăturilor conceptuale. În acest context, pe parcursul mai multor scrieri - *Respingerea idealismului* (1903), *Apărarea bunului simț* (1925) sau *Dovada existenței unei lumi eterne* (1939), Moore desfășoară critica idealismului clasic și a principiilor sale, promovând pozițiile unui realism filosofic, de o factură inedită.

Metoda analizei, aplicată de el, pornește întotdeauna de la o propoziție - exprimând teza centrală a doctrinei - pe care o atacă apoi relevând consecințele logice și metafizice pe care le antrenează acceptarea acestei propoziții - prin înaintarea lentă și revenirea la propoziția inițială. Întregul demers sau scenariu presupune distincția dintre *semnificația* unei propoziții și *cunoașterea* semnificației sale, precum și ideea că adevărul propoziției nu poate fi demonstrat, ci doar dovedit prin percepția simțurilor și mărturia memoriei (ambele incontrolabile). O dată cu aplicarea analizei la diverse teze filosofice, se relevă contradicții flagrante între propozițiile enunțate de diverși gânditori idealști și credințele simțului comun. De pildă, enunțul idealist "realitatea este spirituală" se întemeiază pe identitatea formulată de Berkeley, *esse est percipi*. Or, ne atrage atenția Moore, trebuie să facem distincție între *obiectul* percepției și *percepția* obiectului, deoarece prima nu implică în mod necesar pe a doua.

Renunțând la teoria reprezentativă a conștiinței, la interpunerea imaginilor și a modelelor între actul cognitiv și realitate, Moore dezvoltă o fenomenologie a experienței cotidiene, în care primează datele senzoriale (sense-data) și adevărurile evidente (truisms). În acest mod, simțul comun

devine criteriu al adevărului. iar propoziții ca: “eu am corp” sau “obiectele materiale diferă de eul existent” sunt evidente potrivit simțului comun. Deși acesta nu are întotdeauna dreptate (vezi rezistența geocentrismului față de heliocentrismul afirmat de cunoașterea științifică), totuși propozițiile simțului comun contrazic flagrant propozițiile idealismului filosofic. În legătură cu poziția lui Moore care absolutizează aceste contradicții, acordând autoritate simțului comun (în detrimentul filosofiei) se impun anumite obiecții critice vizând chiar limitele realismului. Recurgând exclusiv la termenii simțului comun, nu se poate respinge o propoziție metafizică de tipul “esse est percipi” sau afirmația idealistă că “realitatea este spirituală”, întrucât ele (aceste propoziții) nu presupun că mese, scaune, munți etc. ar avea suflet sau o viață interioară asemănătoare omului. Este mai mult vorba de faptul că forma gramaticală a frazei poate induce eroare asupra formei sale logice, astfel că utilizarea lingvistică afectează prin eroare - însuși modul de ființare a entităților abstracte.

Viziunea lumii în sens comun, după Moore, este în întregime adevărată, în timp ce propozițiile filosofice care o contrazic sunt false în mod cert, erorile lor provenind din opoziția față de truismele simțului comun, fie pretinzând că aceste aserțiuni (truisme) nu sunt adevărate (de exemplu, se neagă realitatea spațiului sau a obiectelor materiale), fie se admit ca adevărate, fără a avea certitudinea adevărului lor. În cele din urmă, criteriul adevărului nu este limbajul natural, ci credințele în sens comun pe care filosofia este datoare să le exprime într-un limbaj precis, prin reducerea la termeni concreți.

După cum se poate remarca, poziția lui Moore este cea a unui realism conceptualist, conform căruia. “cuvintele

stau pentru noțiuni, iar noțiunile pentru obiecte, proprietăți, relații ș.a.”¹³. Astfel, analiza filosofică se aplică nu faptelor sau expresiilor, ci conceptelor lor, supunându-se rigorilor analizei conceptuale ce operează cu disocieri terminologice, conceptuale, de judecăți și silogisme. Răspunzând criticilor săi, Moore preciza că sensul prioritar a ceea ce se analizează (analysandum) este ideea, conceptul, propoziția, deși textele sale conțin adesea referiri la expresii și fapte, urmărind (de fiecare dată) același scop; o gândire mai clară, “liberă de confuzii”.

Parcurgând meandrele gândirii lui Moore, pe care el însuși le experimentează, de câte ori poate sau este nevoie, constatăm că prin ideile dezvoltate își justifică atât recunoașterea ca părinte a neorealismului englez (și a criticii metafizicilor idealiste) cât și ca unul dintre cei mai de seamă precursori ai filozofiei analitice, prin analiza limbajului comun și clarificarea conceptelor, pornind de la semnificațiile lor obișnuite, imediate. Realismul prelucrat în variantă conceptualistă va facilita și spori șansele de rigoare ale cunoașterii etice și filosofice, susținând emanciparea lor de subiectivismul extremist: “Așa cum *Principia* reprezintă critica subiectivismului psihologist sau transcendent, din punct de vedere etic, tot astfel *Respingerea idealismului* vrea să fie respingerea erorii subiectiviste sau idealiste din punct de vedere gnoseologic”¹⁴.

5. FILOSOFIA ȘI SCEPTICISMUL METODIC. BERTRAND RUSSELL.

Autor al unei impresionante și variate opere, cuprinzând aproape toate domeniile spiritului, *Russell* (1872-1970) a fost o personalitate implicată activ în dezbaterile ideilor și faptelor epocii, "unul dintre cei mai străluciți apărători ai raționalismului și umanismului din zilele noastre", cum se aprecia la acordarea premiului Nobel pentru literatură (conferit în 1950).

A beneficiat de o popularitate neobișnuită pentru un filosof, devenind o legendă chiar din timpul vieții, la aceasta contribuind ideile și inițiativele sale cu ecou în întreaga lume, conferințele și călătoriile întreprinse în America, Asia, Australia, campaniile desfășurate împotriva a tot ceea ce uzurpa drepturile omului și autonomia individului. Făcând bilanțul propriei vieți, a mobilurilor care l-au animat, Russell aprecia (în *Prologul la Autobiografia sa*) că "Trei pasiuni simple dar copleșitoare mi-au cârmuit viața: setea de dragoste, dorința de cunoaștere și nemărginita milă pentru suferințele omenirii"¹.

Formarea intelectuală a lui Russell se distinge și ea prin amplitudinea studiilor, vizând matematica, științele naturii, filosofia, urmate toate, în același timp, la Cambridge.

Mediul universitar al acelei perioade era dominat de gânditorii neohegelieni de care inițial va fi atras, dar apoi revoltat, considerând că filosofia pretinde un rol pe care nu-l mai poate satisface în condițiile contemporane și că trebuie să renunțe la iluziile sale de a oferi: “alienare în nefericire, explicația dilemelor intelectuale, ieșirea din confuzia morală”. Obiecția principală a lui Russell era aceea că realitatea, așa cum este construită de metafizică, nu are nici o legătură cu lumea experienței; în loc să dea o explicație reală a lumii perceptibile, construiește o altă lume fundamental diferită, ruptă de experiența reală și fără impact asupra lumii vieții cotidiene².

Tot mai nemulțumit de ceea ce oferea metafizica, Russell se va orienta spre cunoașterea științifică și cercetarea matematică, sperând că aici va descoperi garanțiile certitudinii absolute, ale unei științe indubitabile. Lucrarea *Principiile matematicii* (1903), reluată într-o expunere semi-popularizată în *Introducere în Filosofia matematicii* (1919) - schițează programul lui Russell privind investigarea filosofică a matematicii, prin transpunerea logică a propozițiilor matematice cât și formularea unora dintre contribuțiile sale viitoare (noțiunea de clasă a claselor, similaritate, teoria tipurilor, ierarhia limbajelor).

Împreună cu profesorul și prietenul său, Whitehead, se va preocupa mai mult de un deceniu, să demonstreze că “întreaga matematică derivă din premise pur logice și folosește concepte definibile în termeni logici” iar rezultatul acestei ambițioase întreprinderi va fi *Principia Mathematica* (3 vol, 1910-1913), lucrare ce îl consacră ca unul dintre fondatorii logicii matematice. O dată cu deducția logică a matematicii, se dezvoltă aici, într-o manieră sistematică, teoria claselor, teoria relațiilor, calculul propozițional, abordări prin care a stimulat

un mod nou de a gândi aceste domenii, încât nu pare exagerată opinia după care: "*Principia Mathematica* ocupă în logica matematică locul *Elementelor* lui Euclid în geometrie"³. Aprecierea își are justificarea sa, dacă avem în vedere că sistemul logico-matematic creat de Russell (pornind de la Leibnitz, Peano, Frege) constituie primul sistem logic complet formalizat și explicit axiomatizat.

Dincolo de performanțele sale, sistemul propus își avea propriile limite și dificultăți datorate unui formalism extrem ce separa în mod absolut cunoașterea formelor logice și cunoașterea lucrurilor reale, limbajul și contextul. Discutând despre cuvinte și nu despre lucruri, putem folosi distincții de ordin gramatical (sintactic), ne putem sustrage (temporal și parțial) complicațiilor metafizice, dar acestea nu pot fi (definitiv!) suprimate, identificând, ca și Russell, analiza logică cu analiza filosofică sau limbajul logic cu limbajul curent, ignorând orice context al vorbirii.

Analiza logică a bazelor matematicii se confrunta, la rândul său, cu contradicții și paradoxuri, ceea ce îl făcea pe Russell să afirme: "cu cât logica progresează, putem demonstra din ce în ce mai puține lucruri". Toate aceste constatări îl duc spre căutarea unor noi soluții, pe care speră acum să le descopere urmând calea empirică, axată pe metode experimentale. În cele din urmă, concepția sa generală poate fi caracterizată ca *empirism teoretic*, având afinități cu programul lui Descartes, întrucât își propunea reconstrucția sistematică și rațională a credințelor noastre obișnuite, pornind de la date irecuzabile, de la contactul familiar cu datele sensibile, dar și de la anumite entități non-empirice.

Filosofia sau “ceea ce nu știm”

Resimțind nevoia unor autoclarificări mai profunde, Russell scrie *Problemele filosofiei* (1913), obsedat de același ideal al cunoașterii infailibile, discutând șansele filosofiei în raport cu știința, specificul ei ca abordare critică, aptă să sancționeze inexactitățile, confuziile ideilor noastre iar chiar dacă ea nu răspunde tuturor întrebărilor. “... are capacitatea de a pune întrebări care fac lumea mai interesantă și arată straneitatea și miraculosul care se află chiar sub suprafața celor mai banale lucruri din viața cotidiană”⁴. Caracteristica esențială a filosofiei o constituie, pentru Russell, îndoiala metodică de tip cartezian, prin care se examinează critic cunoașterea (principiile, rezultatele sale) atât din știință, cât și din viața cotideană, pentru a stabili autenticitatea sa.

Filosofia exercită rol stimulatv prin incertitudinile și interogațiile sale proprii, confruntându-se cu probleme la care științele nu au încă răspuns precis: “cunoașterea spre care tinde este de tipul care dă unitate și sistemicitate corpului științelor și care rezultă din examinarea critică a temeiurilor, convingerilor, prejudecăților și opiniilor noastre”. Chiar dacă, așa cum se exprimă Russell, “știința este ceea ce știm, iar filosofia ceea ce nu știm”, exercițiile contemplării filosofice asigură eliberarea de dogmele egocentrismului, lărgind permanent obiectul gândurilor, acțiunilor și sentimentelor noastre; ea ne conferă dimensiunea universalității și libertății noastre autentice, ne învață cum să trăim “fără certitudini și să avem aspirații tot mai înalte de cunoaștere și acțiune”.

Logica rămâne însă pentru Russell, “marele eliberator al imaginației”, sursă de alternative, inaccesibile simțului comun care nu reflectează, lăsând experiența să decidă. De

aceea, și problemele filosofiei se cer transpuse în termeni logici, devenind probleme de clarificare analitică (cum se susține în lucrările sale *Însemnătatea filosofică a logicii matematice*, 1913 sau *Cunoașterea noastră despre lumea exterioară*, 1914), respectiv de analiză filosofică, semnificând analiza conceptuală, clarificarea logică a conceptelor. Metoda logicii matematice este investită cu rolul de a stabili valabilitatea interogațiilor filosofice, de a identifica sursele confuziilor și inexactităților proliferate în acest domeniu.

Russell s-a descris pe sine ca un gânditor preocupat mai ales de probleme epistemologice și criteriologice, definindu-și concepția *neorealism* sau *monism neutru*, cu deschidere spre empirism (întrucât subordonează gândirea faptelor) dar și cu tentații platoniste (întrucât evocă esențe ultime, identificate cu adevărurile logice).

Istoria filosofiei îi apare, din această perspectivă, o eternă confruntare a două modalități divergente, una deductiv-matematică (linia Platon) și alta, inductiv-empiristă (linia Democrit), ce pot fi conciliate în empirismul analitic și în propria concepție, prin "înlăturarea pitagorismului din principiile matematice și combinarea empirismului cu interesul pentru părțile deductive ale cunoașterii umane".⁵ Empirismul analitic îl depășea pe cel clasic (Locke, Berkeley, Hume) prin incorporarea matematicii și dezvoltarea unor tehnici logice iar prin adoptarea acestor metode (științifice) se rezolvau problemele obscure ale filosofiei (ce este numărul, spațiul, timpul, materia etc.) aprecia cu un optimism total, Russell.

Comparat adesea cu Voltaire, pentru luciditatea și pasiunea cu care își susținea ideile, pentru atacurile incisive împotriva a tot ceea ce genera prejudecăți și nedreptăți,

Russell va fi superior acestuia tocmai prin "tehnica" filosofiei sale, cum susținea Ayer⁶.

Această tehnică este ilustrată de extrapolarea construcțiilor logice asupra domeniului metafizicii, respectiv *atomismul logic*, expus în direcțiile sale esențiale în lucrarea lui Russell, *Filosofia atomismului logic* (1918-1919). În această perspectivă, lumea constă dintr-o pluralitate de existențe individuale și particulare, caracterizate prin universalele *calitate* și legătura lor, universalele *relației*. Inspirat de teoria platoniceană a ideilor, Russell preciza că va folosi cuvântul "universal" în locul cuvântului "idee" și cuvântul "particular" pentru orice dat senzorial (în raport cu cuvintele obișnuite desemnăm, spune el, "particularul" prin nume proprii iar "universalele" prin substantive, adjective, prepoziții, verbe)⁷. Se consideră astfel că filosofia, care studiază universalele, s-a preocupat doar de cele numite substantive și adjective, ignorând pe cele care exprimau relațiile, respectiv, prepozițiile și verbele: "De aici, s-a presupus că, în ultimă instanță, nu pot exista entități precum relațiile dintre lucruri"⁸. Pentru Russell, sfera universalelor cuprinde atât entități precum calitățile, cât și relațiile lor având reper *asemănarea* (un universal autentic); entitățile ca universale nu au însă existență mentală, fiind independente de gândire (aparținând lumii independente pe care gândirea o înțelege, dar nu o creează!). Universalele au o ființă atemporală, deosebită de existența temporală a lucrurilor lor dar ambele sunt reale, la fel de importante pentru metafizician: "universalele calității și relației sunt *entități reale* - și nu simple cuvinte - ca în nominalism - și nici ceva mental - ca în conceptualism -"⁹.

Universalele pot fi cunoscute nemijlocit sau prin descriere, ceea ce presupune, potrivit lui Russell, distincția dintre cunoașterea lucrurilor și cunoașterea adevărilor care, fiecare la rândul ei, poate fi imediată sau derivată: "De exemplu, dacă știi ora apusului, poți ști la acea oră faptul că apune soarele; aceasta este cunoașterea faptului prin intermediul cunoașterii de *adevăruri*; însă dacă vremea este bună, poți de asemenea să privești spre vest și să vezi realmente soarele apunând: atunci știi același fapt, prin intermediul cunoașterii de *lucruri*"¹⁰. Se construiește, pornind de aici, o gnoseologie (epistemologie) în care cunoașterea *imediată* a lucrurilor -prin experiența nemijlocită - se specifică după cum lucrurile sunt particulare (date senzoriale) sau universale (calități sensibile, relații spațiale și temporale sau anumite universale logic abstracte); cunoașterea *derivată* a lucrurilor -prin descriere- implică, deopotrivă, cunoașterea nemijlocită a ceva și cunoașterea de adevăruri.

În ceea ce privește cunoașterea *imediată* de adevăruri sau cunoașterea intuitivă, ea se asociază cu adevăruri intrinsec evidente (de ex., cele ce enunță ceea ce este dat în simțuri, anumite principii logice sau propoziții etice); cunoașterea *derivată* constă, în acest caz, în tot ceea ce putem deduce din adevăruri intrinsec evidente, prin folosirea principiilor intrinsec evidente de deducție. Întregul scenariu probează dependența cunoașterii de adevăruri, de cunoașterea noastră intuitivă, dualitatea adevăr-fals fiind valabilă doar pentru cunoașterea de adevăruri.

În concepția lui Russell, adevărul și falsul sunt proprietăți ale convingerilor iar ca proprietăți depind de relațiile convingerilor cu alte lucruri și nu de vreo calitate internă a lor. Ceea ce face o convingere adevărată este un *fapt*

care nu implică în nici un fel mintea persoanei care are convingerea respectivă; atunci când avem experiența nemijlocită a faptului care răspunde adevărului, putem spune că adevărul este intrinsec evident iar astfel avem o gradație a certitudinii, “de la existența datelor senzoriale sesizabile în cele mai simple adevăruri ale logicii și aritmeticii care pot fi considerate absolute sigure, până la judecățile care par ceva mai probabile decât contrariul lor”. Criteriul coerenței acționează numai la nivelul opiniei probabile și, deși nu constituie garanția suficientă a unei certitudini, poate totuși să impună anumite ipoteze științifice sau filosofice (dacă elementele unui corp de opinii individual probabile sunt coerente laolaltă, atunci ele devin mai probabile decât oricare dintre ele luate separat).

Limbajul ideal perfect

Examinarea critică a fundamentelor matematicii, depășirea paradoxelor logice a revendicat trecerea de la logica clasică la cea simbolică sau matematică, de la logica monistă (ce admite ideea unui întreg al tuturor lucrurilor) la logica “atomistă” ce consideră că lumea este compusă din existențe singulare, ireductibile. În cadrul noii logici a lui Russell, paradoxele exprimă o autoraportare reflexivă “ce conține, ca element al unei totalități, ceva care se referă la această totalitate, și care nu pot avea sens precis dacă totalitatea nu a fost în prealabil precizată”¹¹. De exemplu, paradoxul celebru al mincinosului (“eu mint”) survine numai atunci când afirmația este înțeleasă în cadrul “totalității” (Tot ceea ce spun este fals). Se introduce astfel distincția dintre propozițiile

care se referă și propozițiile care nu se referă la o anumită totalitate de propoziții ce alcătuiesc propoziții de ordinul întâi, propozițiile de ordinul doi se definesc ca propoziții referitoare la totalități de propoziții de ordinul întâi și așa mai departe *ad infinitum*.

Russell consideră că limba nu poate fi atât de universală, încât să admită enunțuri despre toate elementele unei anumite mulțimi, dacă ansamblul mulțimii nu a fost în prealabil precis *definit* și *delimitat*. Un enunț despre *toate* elementele unei mulțimi nu poate fi unul din elementele acestei mulțimi, ceea ce înseamnă implicit că un enunț despre un întreg poate fi pe deplin valabil numai dacă se face “din afara” acestui întreg iar atunci când se încalcă restricția se obțin enunțuri lipsite de sens, cercuri vicioase, paradoxe. Restricția privind “toate propozițiile” se corelează cu necesitatea ierarhiei limbajelor, a distincției dintre limbajul - obiect (limbajul *despre care* se vorbește) și metalimbajul (limbajul *în care* se vorbește despre limbajul - obiect), cu mențiunea că distincția este operabilă doar pentru limbaje formalizate (nu pentru cel uzual) adică limbaje create intențional, pentru a satisface nevoi ale științelor deductive.

Construcția unui limbaj ideal (artificial) presupune, în perspectiva lui Russell, adoptarea unei *teorii a tipurilor* cât și a unei *teorii a descripțiilor*, ambele contribuind la rezolvarea paradoxelor logice și la corectarea unor deficiențe ale limbii naturale, asigurând reconstrucția lor pe baze riguroase. În abordarea propozițiilor trebuie respectate distincțiile dintre forma gramaticală și cea logică, dintre descripție și nume, considerând că au semnificație doar cuvintele ce desemnează ceea ce există în mod real. Russell respinge ideea existențelor imaginare (Pegas, Cerber, Centaur etc.) pe care le consideră

descripții prescurtate și nu nume proprii; doar numele implică existență efectivă iar descripțiile nu, pentru că ele nu se raportează la obiect, ci își dobândesc semnificația din raporturile dintre înțelesurile cuvintelor care o compun (de exemplu, Pegas: “x este animal” și “x are două aripi...”) Atunci când se substituie un nume cu o descripție se conferă acesteia o realitate pe care nu o are, ajungându-se la fals.

Teoria descripțiilor (expusă într-o primă formă în revista *Mind*, 1905) implică distincția dintre nume și descripție de ex. numele - “W. Scott” și descripția “autorul lui Waverly” se constituie într-o judecată de identitate și nu o tautologie: “Scott este autorul lui Waverly”. Potrivit distincției nume / descripție, o propoziție adevărată poate deveni falsă, în anumite condiții, de pildă, când se înlocuiește numele (expresia “Scott”) cu descripția (expresia “autorul lui Waverly”). Pentru Russell, numele nu poate avea sens în cadrul unei propoziții decât în cazul în care lucrul pe care îl denumeste există, pe când descripția nu se supune acestei restricții. Astfel, existența poate fi afirmată *numai* despre o descripție și nu despre nume ca nume, deoarece atunci se încalcă regulile gramaticale sau sintactice.

Conform teoriei descripției, o expresie poate contribui la sensul unei fraze, fără a avea ea însăși izolată un sens. Importanța istorică a teoriei descripției, în aprecierea lui Ayer,¹² constă în fixarea distincției dintre forma gramaticală și cea logică a propozițiilor, idee ce a stimulat preocupările altor gânditori, în direcția determinării formei logice, într-un cadru ce va depăși limitele formalismului clasic. Reperul esențial al discuțiilor inaugurate de Russell îl constituie relația limbaj - realitate, abordată prin metoda analizei și a unor supoziții presupunând că forma logică a enunțurilor este izomorfă

structurii realității, respectiv forma gramaticală (lingvistică) a susținerilor concordă cu forma logică iar aceasta cu structura faptelor. Apoi, se delimitează între *enunțuri atomare* ce corespund “faptelor atomare” și *enunțuri moleculare*, rezultate din reunirea propozițiilor atomare, cu ajutorul constantelor logice (și, sau, dacă, atunci...). - Enunțurile moleculare sunt construite logice, deoarece nu există fapte moleculare, ci numai atomice. Un limbaj logic perfect se determină prin aceea că pentru fiecare obiect simplu nu există decât un singur cuvânt; acest limbaj posedă sintaxă și poate dobândi vocabular, prin enunțuri cuprinzând nume proprii și predicate, precum și conexiuni de astfel de enunțuri cu ajutorul constantelor logice. Realizarea limbajului logic perfect înseamnă și a respecta *principiul lui Occam*: “entitățile nu trebuie înmulțite mai mult decât este necesar”, entitățile fiind, pentru Russell, “accepțiuni de existență”, nu trebuie admise asemenea accepțiuni dacă nu este necesar.

Vocabularul noii logici corespunde cu obiectele particulare ale lumii, cu faptele, astfel încât complexitatea faptelor este egală cu complexitatea limbajului. Din acest motiv, se apreciază¹³ că scopul analizei este de a face sigure (de a mă asigura) că fiecare enunț reprezintă o imagine adecvată a realității, a faptelor, a lumii. Limbajul constă dintr-o aranjare unică a cuvintelor (reprezentând faptele) în propoziții, astfel că fiecare să corespundă componentelor faptelor; cel mai simplu fapt este numit fapt atomic iar propozițiile corespunzătoare sunt propoziții atomice. Toate aceste aspecte vor fi dezvoltate de Wittgenstein în *Tractatus*, considerând că propoziția este imagine a realității (4.01) iar rolul filosofiei constă în clarificarea propozițiilor (4.112), adoptând ca metodă corectă: a nu spune nimic altceva decât

ceea ce se poate spune, deci propoziții ale științelor naturii (6.53).

Într-un limbaj ideal perfect, pe care l-au visat Russell, Frege, ș.a. cuvintele și propozițiile corespund faptelor, exprimând tot ceea ce se poate spune despre lume iar despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă (Wittgenstein). Se consideră, în mod exagerat, că toate relațiile pot fi traduse prin anumite notații simbolice și deoarece formele logice ale limbajului corespund realității, putem descoperi prin relații corect logice ale propozițiilor, esența adevărată a lucrurilor sau a lumii. Răspunzând unora dintre criticii săi, Russell preciza că nu a vrut să susțină lipsa de sens a metafizicii, ci a unora dintre termenii săi, relevând dificultatea tratării faptelor generale (toți oamenii, toți caii, etc.) recunoscând că nu a reușit să găsească o interpretare satisfăcătoare¹⁴ acestor termeni specifici metafizicii, dar că oricum detestă orice atitudine dogmatică, preferând atitudinea științifică investigatoare.

Morala și primatul mijloacelor.

Lui Russell i s-a reproșat că inventează o nouă filosofie cu fiecare carte pe care o scrie. În realitate, încearcă, de fiecare dată, să verifice rezistența propriului punct de vedere (empirist) în confruntare cu noi probleme sau cu alte perspective posibile. Sub semnul acestei autoexigențe, va urmări să cuprindă o problematică largă a vieții spirituale, de la morală la religie, și finalitatea lor practică, având convingerea că "viața intelectuală este inspirată de iubire și călăuzită de cunoaștere". Russell distinge clar filosofia naturii

și filosofia valorilor, apreciind că omul - parte a naturii, supus legilor sale inexorabile își cucerește autonomia deplină în lumea valorilor ce exprimă măsura creației și libertății: "În acest domeniu suntem regi... noi suntem creatorii valorii ... noi hotărâm cel mai bun mod de viață și nu natura - nici măcar natura personificată în Dumnezeu"¹⁵.

Influențat de realismul lui Moore, el adoptă inițial o poziție obiectivistă și realistă, definind binele ca o calitate a lucrurilor independente de dorințele noastre și este de datoria noastră să sporim binele din lume. Russell se îndoiește însă de posibilitatea unei cunoașteri etice, susținând că judecățile morale nu sunt judecați de fapt (adevărate sau false), ci expresii ale dorinței, "ceea ce deosebește etica de știință nu este un tip specific de cunoaștere ci pur și simplu dorință"¹⁶. În acest context, cunoașterea științifică este cea care indică mijloacele acțiunii pentru a ajunge la scopul propus, astfel că aprecierile morale (bine-rău) privesc numai consecințele lor probabile asupra comportamentului uman. Orice regulă morală trebuie testată pentru a verifica în ce măsură ea conduce spre scopul dorit - se insistă pe dorit și nu pe ceea ce *trebuie* dorit, considerând că "ceea ce trebuie dorit este de fapt ceea ce vor alții să dorim", fixarea pe "trebuie" sacrificând autonomia persoanei unor autorități exterioare ale tradiției sau instituțiilor.

Cum se asigură comportamentul moral? Abordând întrebarea, Russell îi dezavuează pe moraliști ca predicatori ai binelui și îi apreciază pe oamenii de orientare științifică, întrucât ei combat cauzele voinței rele (sociale și psihologice), acționând în direcția creșterii securității, a cultivării curajului. Știința are nelimitate resurse să facă totul "pentru a ne duce pe culmile perfecțiunii", cu condiția de a respecta natura umană,

dorințele și impulsurile - modelând dorințele într-un sens convergent, "nu are sens să oferim oamenilor ceva considerat în mod abstract ca "bun", trebuie să le oferim ceea ce își doresc sau au nevoie dacă ținem să fie fericiți". Analizând efectele acțiunilor și sentimentelor noastre față de ele, putem defini *comportarea bună* ca aceea aptă să creeze cel mai bun echilibru posibil între valorile intrinseci ale tuturor actelor posibile în circumstanțele date, ținând seama de efectele probabile ale acțiunilor noastre, ceea ce echivalează cu datoria (trebuie, Sollen). Discuția lui Russell adoptă definirea utilitaristă a binelui, încercând să evite subiectivismul extrem - ceva este bine nu pentru dorințele unui singur individ, ci pentru cât mai mulți, problema cea mai importantă fiind aceea de a asigura un maximum de satisfacție pentru un maxim de dorințe.

Pentru ca viața socială să răspundă adecvat nevoilor sociale, trebuie cultivate o filosofie și etică apte să reprime apetitul pentru putere, pe care Russell îl identifică în concepțiile ce exaltă forța și interesele solitare, negând faptele ca temei al adevărului și convingerilor; în plan social, filosofile puterii (Fichte, Nietzsche, ș.a.) nu pot avea decât consecințe dezastruoase, inducând fanatism și intoleranță¹⁷. Filosofia politică a lui Russell (expusă în lucrările *Puterea*, 1938, *Autoritate și individual*, 1949 și altele) dezvoltă și completează etică sa, în care problema prioritară este cea a mijloacelor. Astfel, puterea politică și autoritatea trebuie limitate și controlate, printr-o democrație fermă care să protejeze împotriva exceselor autoritariste a unei minorități (guvernante) asupra majorității - exigența valabilă și în sfera relațiilor internaționale, prin respectarea normelor de drept internațional.

În ceea ce privește religia și morala religioasă, Russell este interesat de consecințele lor practice și nu de expunerile teologice. El reproșează instituțiile religioase faptul că nu promovează progresul științific și cultivă o morală formală, întrebându-se “câți din cei care se pretind creștini, urmează îndemnul lui Hristos: De voiești să fii desăvârșit, mergi, vinde-ți averile și le dă săracilor” (cf. Matei, XIX,21). Caracterul formal al moralei religioase se asociază, pe de altă parte, cu intoleranța și cruzimea (doctrina focului și a iadului ca pedeapsă) fiind un atentat la libertatea omului. Ca alternativă, Rusesell consideră că trebuie să vedem lumea așa cum este, să o cucerim prin inteligență, căci “o lume mai bună are nevoie de cunoștințe, bunăvoință și curaj”, de idei îndrăznețe și de o gândire liberă.

6. O IMAGINE LOGICĂ A LUMII

În cadrul filosofiei analitice, pozitivismul sau empirismul logic s-a impus ca o direcție stimulativă pentru preocupările logice, metodologice și epistemologice atât din știință cât și din filosofie. Bazele teoretice ale noii orientări s-au afirmat o dată cu constituirea "Cercului de Viena" (în anii 1923-1924) urmărind să dezvolte aplicațiile *analizei logice* asupra tuturor științelor, respectiv realizarea unei științe unificate. Inspiratorii proiectului vienez au fost Russell (*Principia Mathematica*), Wittgenstein (*Tractatus*) și, nu în ultimul rând, părintele spiritual al celor doi gânditori, Frege.

Un idol: știința experimentală

Opțiunile fundamentale ale "Cercului vienez" și întemeietorilor săi (M. Schlick, O. Neurath, R. Carnap ș.a.) s-au formulat explicit într-un program intitulat *Concepția științifică despre lume* (1929). ce anunța un nou empirism, o nouă atitudine față de știință și filosofie, presupunând "modul de gândire sprijinit pe experiență și sustras speculației" și construcția unui tablou (exhaustiv) al lumii, având ca suport

științele experimentale. Din această perspectivă, se impune preocuparea pentru semnificația empirică a afirmării existenței, acceptând ca unic criteriu pentru recunoașterea sensului enunțurilor, *verificabilitatea prin experiență*, invocată în formulări diverse: "ceva este <real> prin aceea că se integrează în edificiul de ansamblu al experienței" sau "există numai cunoaștere experimentală ce se întemeiază pe ceea ce este nemijlocit".

Potrivit acestor exigențe, se fixează distincția netă între enunțurile științelor experimentale, a căror sensuri pot fi stabilite prin intermediul analizei logice și, pe de altă parte, enunțurile metafizice ce pot fi convertite (parțial) în enunțuri empirice. Se nega astfel accesul filosofiei la o problematică și un limbaj propriu, acuzând întreaga sa istorie, întrucât a generat pseudoprobleme și pseudosoluții. De aceea, supraviețuirea filosofiei, în programul concepției științifice despre lume, va fi condiționată - și limitată - de posibilitățile convertirii enunțurilor sale în probleme empirice; instrumentul activității sale devenea analiza logică a limbajului (științei), de altfel, garantul oricărei științificități.

Emanciparea filosofiei de trecutul său - metafizic - înseamna eliminarea erorilor sale frecvente care, după empirismul logic, își au sursa fie în încrederea nelimitată în limbajul natural istoricește constituit - ce întreține o concepție reificată asupra conceptelor funcționale, prin hipostazierea sau substanțializarea lor - fie în concepția conform căreia gândirea poate obține cunoștințe noi din sine (fără folosirea materialului experienței) sau pe calea inferenței, adăugând noi conținuturi celor date.

Opțiunea necondiționată pentru cercetarea logică justifică faptul că, pentru adepții empirismului logic, orice

gândire, orice inferență constă numai într-o *tranziție* de la propoziții la alte propoziții ce nu afirmă nimic în plus față de ceea ce era deja cuprins în premise (presupunând doar transformări tautologice). Cunoașterea derivă, în totalitatea sa, din concepte și enunțuri primare, validate de datele experienței, contribuția analizei logice (a limbajului) constând în *reducerea* treptată a fiecărui enunț sau concept, până se ajunge la treapta inferioară, raportată la datul însuși. Procesul reducerii se completează, apoi, prin ordonarea conceptelor într-un sistem al constituirii.

Teoria constituirii reprezintă cadrul aplicării analizei logice a “concepției științifice despre lume”, creând posibilitățile de edificare a “științei unitare”, implicând un sistem neutral al formelor și o simbolică “eliberată de limitările limbilor istorice”. Numeroși gânditori, aparținând unor diverse spații culturale, vor adera cu entuziasm la obiectivele programului vienez, pe care îl vor specifica și dezvolta în funcție de interesele lor teoretice, logice, epistemologice, de pildă, Reichenbach, Ajdukiewicz, Ayer, ș.a. În cele din urmă, critica apriorismului, reeditată de empiriștii logici, devine suportul noii concepții despre logică “ce se detașează nu numai de psihologie, ci și de filosofie, apropiindu-se de gramatică și matematică”¹; mai mult, logica gândirii tinde să se transforme (sau să se înlocuiască) prin logica limbii.

Proiectul științei unificate a angajat ample cercetări privind problemele fundamentale, la început, ale matematicii, fizicii, apoi și cele ale biologiei, psihologiei și științelor sociale, pentru ca pe această bază să se ajungă la reorganizarea vieții sociale însăși, cuprinzând (epuizând) toate sferile sale, existențiale și cognitive. Identificăm în finalitățile programului vienez iluziile (nemărturisite) ale concepțiilor de tip tehnocrat

sau scientist, animate de convingerea (prejudecată) că: “o raționalizare socială se va putea obține prin simpla reorganizare pe baza științelor edificate după modelul științelor naturii a diferitelor domenii ale vieții sociale”².

Proiectul științei unice viza, printre altele, depășirea vechii separații dintre științele naturii și științele spiritului sau culturii, adoptând însă o strategie dogmatică, fixată pe modelul științelor naturii (experimentale) și pe instrumentul logic. Aceste modalități inflexibile, motivate atât de obsesiile unui limbaj și finalități unice (unificatoare). cât și de pretențiile unei comunicări perfecte. vor sacrifica, fără rețineri, specificul diferitelor științe, anihilând prin acest reduționism statutul propriu filosofiei – acceptată doar și numai în rosturile sale privind analiza și terapia limbajului științific.

În căutarea unui limbaj logic perfect: Gottlob Frege

Orice tratat de istorie și teorie a logicii îl invocă pe Frege (1848-1925), căruia i se recunoaște meritul de a fi pregătit trecerea de la vechea logică aristotelică la noua logică simbolică sau matematică. Lucrarea sa *Scrierea noțiunilor* (Begriffsschrift) și anul apariției, 1879, sunt apreciate ca reper deosebit de important în ceea ce privește “construirea unui limbaj formalizat al gândirii pure” (de altfel, subtitlul chiar al lucrării), propunând “un sistem de simboluri mai precis decât limbajul obișnuit și mai bine adaptat în vederea asigurării exactității deducției”³.

Nu ne propunem aici analiza contribuțiilor logice ale lui Frege⁴, ci a consecințelor acestora privind înțelegerea limbajului și gândirii. În primul rând, Frege reînnoiește teoria

judecății, înlăturând dogma ce impunea distingerea între subiect și predicat. Pentru el, subiectul este identic cu *conținutul conceptual* al judecății, cu ideea pe care o exprimă o propoziție, indiferent de forma gramaticală și stilistică a exprimării sale. Ceea ce este esențial, și anume *conținutul conceptual* se degajă ferm, distinct și opus oricărei efuziuni retorice (poate exista, de pildă, o diferență retorică între "Grecii i-au învins pe perși" și "Perșii au fost învinși de greci", dar conținutul conceptual al celor două enunțuri este același).

Frege a fost mereu preocupat să-și clarifice principiile propriei cercetări, pentru a ajunge la rezultate cât mai consistente, având convingerea că dacă matematicienii și filosofii vor renunța la prejudecăți, vor putea înțelege noutatea perspectivei logice propuse de el (cu excepția empiriștilor care nu recunosc ca procedeu originar de raționament decât inducția, "și până și pe aceasta o consideră nu ca un raționament propriu-zis, ci ca pe o deprindere"). Pentru a asigura rigoare demonstrațiilor și deducțiilor și a preveni orice contradicție ulterioară, Frege consideră că trebuie justificate logic definițiile, respectând trei principii fundamentale⁵: mai întâi, distincția riguroasă dintre psihologic și logic, subiectiv și obiectiv; apoi, semnificația cuvintelor nu trebuie căutată în izolarea lor, ci numai în contextul propoziției și în sfârșit, trebuie avută în vedere distincția dintre concept și obiect.

Construcția unor limbaje ideale nu constituia un scop în sine, deoarece prin aplicarea lor la studiul limbajelor reale se puteau identifica și preveni diversele surse ale "neînțelegerilor", "încurcăturilor" conceptuale din procesul comunicării. Pentru Frege, imperfecțiunile limbii naturale se datorează unor multiple cauze: uzul de pseudonume, recursul frecvent la omonime (când întrebuițăm același semn cu

sensuri și semnificații diferite), confuzii între exprimarea directă și cea indirectă. Toate aceste imperfecțiuni. generatoare de erori și contradicții pot fi depășite printr-un *limbaj logic perfect*, construit după exigențe riguroase, unele dintre ele fiind dezbătute de Frege în studiul “*Sens și semnificație* (1892), text devenit clasic, de referință” pentru concepția sa logică și semantică.

Mai întâi, se fixează relația semn – sens – semnificație astfel încât: “semnului îi corespunde un sens determinat, iar acestuia, la rândul său, o semnificație determinată, pe când unei semnificații (unui obiect) nu-i corespunde numai un singur semn. Aceluiași sens îi corespund expresii diferite în limbi diferite, ba chiar în cadrul aceleiași limbi”⁶. În cadrul unui sistem de semne perfect, fiecărei expresii trebuie să-i corespundă un sens determinat, ceea ce, de regulă, nu se respectă în limbile naturale; pentru a limita aici sursa neînțelegerilor, trebuie respectată cerința ca același cuvânt, în același context, să aibă același sens. Numai că, așa cum constată și Frege, prin surprinderea unui sens nu avem certitudinea existenței unei semnificații, de pildă, folosim adesea expresii care au sens dar nu au semnificație (“corpul ceresc cel mai îndepărtat”, de exemplu) sau expresii diferite având sensuri diferite, în funcție de diverse folosiri ale lor. O altă dificultate apare atunci când se trece de la exprimarea directă la cea indirectă, când nu se respectă distincția dintre semnificația obișnuită a cuvântului și semnificația sa indirectă sau sensul său obișnuit de sensul său indirect.

Condițiile necesare unui limbaj protejat de erori reclamă respectarea permanentă a deosebirilor dintre psihologic și logic, subiectiv și obiectiv. Foarte importantă, devine, în acest context, discuția lui Frege privind statutul

reprezentărilor subiecților, relațiile lor cu semnele, pe de o parte, și cu sensurile și semnificațiile lor, pe de altă parte. Unei reprezentări i se poate asocia o imagine interioară, intuitivă, la care participă și sentimentele, având pregnanță subiectivă, diferențiată în funcție de indivizi: “când două persoane își reprezintă același lucru, fiecare și-l reprezintă în felul său”⁷, de unde rezultă exigența de a preciza cu exactitate în *ce timp* și *cui* aparține o anume reprezentare. Reprezentarea se deosebește esențial de sensul unui semn, el fiind comun mai multor indivizi și nicidecum o modalitate sau parte a sufletului individului; în același timp, dacă semnificația unui cuvânt, expresii sau propoziții este însăși obiectul pe care îl desemnăm cu ajutorul său, reprezentarea pe care o avem în legătură cu semnificația este cu totul subiectivă. Datorită legăturii nesigure dintre reprezentări și cuvinte, survin deosebiri între ceea ce observă o persoană sau alta, la care se adaugă și o coloratură mai mult sau mai puțin poetică a sensului. Astfel, deși arta nu ar fi posibilă fără reprezentări umane comune, totuși receptarea sa este diferită, în funcție de capacitățile afective și intelective ale celui care citește, privește sau ascultă.

Înainte de toate, Frege ne reamintește că atunci când vorbim sau gândim “intenția noastră este de a vorbi despre semnificația unui semn”, ceea ce justifică interesul pentru sensul și semnificația expresiilor, cuvintelor și semnelor, cu un termen generic, *nume proprii*. Pentru a elimina distorsiunile datorate subiectivității (reprezentării) Frege propune, conform unui limbaj logic perfect, formarea de expresii scurte sau exacte, cuprinzând un nume propriu (cuvânt, semn, conexiune de semne, expresie) care exprimă sensul său și desemnează

semnificația sa, deci, printr-un semn exprimăm atât sensul cât și semnificația semnului.

Trecând de la analiza expresiilor la cea a propozițiilor asertorice, Frege susține că o propoziție conține întotdeauna un *gând*, un conținut obiectiv, comun mai multor oameni; gândul constituie sensul dar nu întotdeauna și semnificația sa, deoarece pe parcursul de la sens la semnificație survine ca element nou, *valoarea de adevăr*. O judecată nu este simplă concepere a unui gând, ci recunoașterea adevărului său, “înțeleg prin valoarea de adevăr a unei propoziții faptul că ea este adevărată sau falsă. Alte valori de adevăr nu există”, ceea ce coincide cu trecerea de la treapta gândurilor spre treapta semnificațiilor sau obiectivului (actul judicator implică cu înaintarea de la un gând la valoarea sa de adevăr iar valoarea de adevăr a unei propoziții constituie semnificația sa).

Frege era conștient că valoarea de adevăr nu ne interesează întotdeauna, astfel în domeniul artei și creației artistice survin semne cu sens (imagini) a căror semnificație nu primează: “Când ascultăm o epopee, alături de eufonia limbii nu ne captivează decât sensul propozițiilor reprezentărilor și sentimentelor pe care le determină”; mai mult, adaugă el “O dată cu punerea problemei adevărului, *am abandona plăcerea artistică și ne-am orienta spre o examinare științifică*” (s.n.)⁸. Reducționismul logic își recunoaște limitele, mai ales în ceea ce privește aplicarea la anumite domenii ale spiritului, cum este, de pildă, arta.

În pofida unor exagerări, semantica lui Frege rezistă, mai ales, prin *problema contextualității*, a întregului prin care sensul propozițiilor rezultă și depind de înțelesurile părților componente. La aceasta se adaugă convingerea sinceră că logica poate elimina erorile având ca sursă semnificațiile

multiple ale expresiilor sau numele proprii aparente (fără semnificație), precum și folosirea demagogică abuzivă a unor cuvinte, - de exemplu, "viața poporului", invocată retoric, fără a avea o semnificație universal admisă a acestei expresii - . Concluzia lui Frege este mai flexibilă decât a celor care și-l revendică drept precursor, întrucât el are în vedere un singur domeniu al aplicațiilor logice, cel al științei, afirmând: "Prin urmare, nu este lipsit de rost să curmăm o dată pentru totdeauna izvorul acestor erori, cel puțin pentru știință"⁹.

Frege a stimulat trecerea de la studiul gândirii la studiul limbii din perspectivă logică, reclamând emanciparea de psihologie de care erau atrași cei mai mulți dintre contemporanii săi, propulsând cercetarea limbii în atenția logicienilor și a filosofilor, pe o cale *sui generis* antipsihologistă și antiempiristă. Urmărind să depășească o criză de fundamente, resimțită acut în știință și filosofie, concepția sa a stimulat gândirea logico-filosofică, prin metoda analizei logice, a semanticii și ontologiei formale.

Ca întemeietor al semanticii logice, el este autorul unei teorii ce fixează distincția dintre semnificația și sensul expresiilor, astfel că nu e deloc exagerat să spunem că "întreaga semantică modernă pornește de la Frege, preluându-l, integrându-l sau negându-l"¹⁰. Aprecierea este valabilă și pentru logismul său care dincolo de exagerări și contradicții constituie, prin originalitatea problematicii și soluțiilor, o creație exemplară ce stă sub semnul universalității productive, mai ales în ceea ce privește relația gând/gândire și limbă.

R. Carnap care a audiat cursurile lui Frege va recunoaște că semantica sa¹¹ datorează foarte mult concepției profesorului său, întrucât a introdus o terminologie modernă, constând în analiza semantică a anumitor genuri de expresii

din limbajul curent și propunerea de a examina și aplica conceptele semantice ca instrumente ale acestei analize, iar toate considerațiile acestea vor deveni de maximă importanță pentru metoda analizei logice.

Dilema disciplinelor normative. A.J.Ayer

Proiectul de unificare a științelor, preconizat de cercul vienez, excludea disciplinele ce operau cu legi sustrase testării empirice sau care utilizau pe lângă judecăți de constatare și judecăți de valoare. Sub această restricție, indusă de absolutizarea modelului științelor naturii, se situau toate disciplinele având caracter normativ ca etica, estetica etc..

Enunțurile de tip normativ au fost analizate în cadrul programului științei unificate de Alfred J. Ayer, pornind de la raportarea lor la *principiul verificării*: un enunț are "în mod factual" un sens pentru o persoană dacă și numai dacă ea știe cum să verifice propoziția pe care urmărește să o exprime, adică dacă știe care observații ar conduce-o în anumite condiții, la a accepta propoziția ca adevărată sau la a o respinge ca falsă. Ulterior, Ayer ș.a. vor încerca să-și nuanțeze pozițiile, revenind cu precizări privind lărgirea criteriului verificării, acceptând că propozițiile nu se deosebesc numai în raport cu faptele, ci și cu alte propoziții, deci criteriul adevărului nu constă numai în acordul cu datele experienței, ci și în coerența propozițiilor unele cu altele.

În scrierea sa. *Limbaj, adevăr, logică* (1936) Ayer considera, conform exigențelor invocate, că disciplina eticii utilizează¹² atât enunțuri descriptive, reductibile la "enunțuri empirice asupra faptelor" cât și enunțuri normative; cele din

urmă, sunt ireductibile, neverificabile, constituind pseudoconcepte, expresii ale sentimentului ce ies de sub jurisdicția criteriului de adevăr (și fals). În aceleași condiții se află enunțurile esteticii sau axiologiei, deoarece ambele recurg la judecăți de valoare, la un tip de judecată ce nu deține valabilitate obiectivă și sens. Tot astfel, enunțurile teologiei privind lumea transcendenței, existența lui Dumnezeu etc. ca și cele ale filosofiei privind raporturile materie – conștiință, existență – esență, necesitate – libertate etc. nu satisfac exigențele logicii și nici criteriile de verificare empirică ale propozițiilor științei, reprezentând enunțuri “metafizice”, “lipsite de sens”.

Ayer și adepții empirismului logic contestă specificitatea judecăților de valoare și a disciplinelor care le utilizează, susținând opoziția ireconciliabilă între fapte și valori, cunoaștere și evaluare, respectiv enunțurile factuale și cele normative. Numai judecățile descriptive posedă conținut informațional, iar judecățile de valoare exprimă doar reacții emoționale, lipsite de conținut informațional (nu pot fi nici adevărate, nici false întrucât nu sunt verificabile) având caracter noncognitiv, subiectiv. În comentariul lui Ayer, judecățile morale sunt de natură strict emotivă, expresii ale atitudinii și nicidecum stări de fapt iar “prezența unui simbol etic într-o propoziție nu adaugă nimic la conținutul ei factual”¹³; astfel, se recunoaște termenilor etici doar o funcție emotivă, de a exprima sau provoca sentimente.

Noi considerăm însă că cele două tipuri de judecată, descriptivă (factuală) și normativă (evaluativă) nu se află în relație de excluziune, de opoziție absolută – ceea ce, desigur, nu înseamnă renunțarea la specificul fiecăreia privind natura și funcțiile lor distincte¹⁴. Deși în judecata de valoare se implică

un conținut cognitiv, acesta se realizează prin conexiunea structurilor logice cu sensibilitatea, prin raportare la experiență proprie, cea axiologică, revendicând o logică distinctă, a propozițiilor apreciative.

În acest sens, încă la începutul secolului, Th. Ribot propunea o *logică a sentimentelor*, semnificând o logică materială (nu formală); el avea în vedere distincția dintre logica rațională ce operează cu idei generale, abstracte și logica emoțională ce utilizează valori și judecăți de valoare. Pe o asemenea direcție ce combate reduccionismul evoluează multe din cercetările actuale, cum sunt și cele de *logică deontică*, dezvoltate de G. H. Wright ș.a., recunoscând diversitatea formelor de gândire discursivă și de comunicare interumană, faptul că limbajul cuprinde alături de propozițiile descriptive și pe cele apreciative sau prescriptive.

Nu trebuie totuși uitat că dacă judecata factuală se înscrie în ordinul cunoașterii, având statut epistemologic, judecata de valoare ține de ordinul ființării, de un există al acțiunii (și consecințelor sale) având statut ontologic, fiind determinatii existențiale ale umanului. În sfârșit, diferența subzistă și prin aceea că faptele și valorile, judecățile lor proprii se întemeiază pe structuri specifice ale conștiinței, logico-matematice, respectiv volitiv-deziderative, angajând experiența umană în întregul ei, cognitiv-apreciativă și acțională, în complexitatea determinărilor sale (psihologice, sociale, culturale). Nu întâmplător, solipsismul semantic a lui Wittgenstein din *Tractatus* este depășit în *Cercetări*, prin perspectiva pragmatică, potrivit căreia "semnificația unui cuvânt este dată de folosirea sa în limbă"(43), prin instituționalizarea actului lingvistic, a considerării semnificării

ca mod de acțiune în lume, ca practică (cum va spune și T. de Mauro în *Introducere în semantică* ed. rom., p. 192).

În acest context, devine amendabilă delimitarea între "propozițiile cu sens" și cele "lipsită de sens", promovată cu atâta obstinație de programul Cercului vienez. Pentru adepții săi, analiza logică formalizată constituia modelul unic cu aplicație universală, ignorând plurivalenta gândirii și limbajului, pentru a-și atinge scopul: eliminarea pseudoconceptelor și a pseudoproblemelor, o dată cu construirea unui tip nou de concepte și probleme, în măsură să clarifice discursul științific, să-l protejeze de contaminările metafizicii în care stăpânesc doar enunțuri "fără sens". Se oferea totuși o șansă de științificitate filosofiei și disciplinelor normative, prin reducerea propozițiilor lor la un limbaj empiric verificabil în mod riguros, numai că întregul demers axat pe criteriul științelor naturii (experimentale) sfârșea în sacrificarea conținuturilor și funcționalităților specifice acestor discipline, subordonând filosofia, științelor. Întrucât nu explică și nu deduce nimic, ci corelează ceea ce am știut dintotdeauna: "munca filosofului constă din acumularea și corelarea amintirilor pentru un anumit scop", declară Wittgenstein în *Cercetări*, (127).

Cum aprecia cu premoniție L. Blaga, abordarea pozitivist-logică a filosofiei echivala, în cele din urmă, cu "un act de sinucidere" a sa, întrucât i se pretindea: "să renunțe la orice creație deschizătoare de noi orizonturi, să se mulțumească cu organizarea sistematică a științelor, în calitate de administrator a acestor domenii dar nu de stăpână"¹⁶. Valabilitatea ideilor metafizice nu poate fi însă controlată, verificată (experimental) având propriile perspective și criterii, cărora li se aplică o critică imanentă, cum spune tot L. Blaga:

“E foarte greșit să te apropii de o concepție metafizică numai cu idei din afara sa”; apoi, trebuie avut în vedere și caracterul aproximativ (niciodată exhaustiv sau definitiv) al argumentării ideilor metafizice. Eludarea acestor aspecte, în viziunea neopozitivistă, îngustează spiritul de creație (la știință), provocând “sterilizarea integrală a spiritului”, o dată cu exaltarea regulilor logistice, ca singur resort al proceselor spirituale. Aceste premise și consecințe ale programului logist se regăsesc într-o expresie extremă în critica metafizicii desfășurată de R. Carnap.

7. "DEPĂȘIREA" METAFIZICII. RUDOLF CARNAP

Considerat personalitatea filosofică reprezentativă a *Cercului de la Viena*, Carnap (1891-1971) a avut contribuții decisive la determinarea tehnicilor și perspectivelor privind analiza limbajului cât și la formularea clasică a ceea ce se va numi *filosofia* pozitivismului logic.

Atras, deopotrivă, de studiul filosofiei (teoria cunoașterii și filosofia științei) și al științelor (matematică, fizică, psihologie), Carnap își va elabora propria concepție sub influența cercetărilor inițiate de Russell, Whitehead, Wittgenstein, și de programul vienez, în deosebi. În acest context multiform, se fixează opțiunea sa pentru studiul limbajului din punct de vedere logico-lingvistic, urmărind aplicațiile sale la problemele filosofice, logice, respectiv la constituirea unui proiect propriu de fundamentare a științelor.

Dezvoltarea concepției lui Carnap va fi susținută de un triplu interes vizând construcția logică a lumii, sintaxa logică, filosofie și metodologie, semnificând în ansamblu o gândire progresivă și unificatoare, ce își lărgeste mereu orizonturile dar păstrează "o unitate de tendință"¹, evidentă pe tot parcursul scrierilor sale² de tinerețe și de maturitate.

Construcția logică a lumii.

Carnap își propunea, de la început, să înlăture vechea dispută dintre realism și idealism, optând pentru o perspectivă "neutrală", întemeiată pe logica simbolică și identitatea concept – obiect, care să evite orice angajament ontologic sau metafizic. Astfel, se recurge la o construcție a lumii prin termeni formali, înlocuindu-se obiectele prin proprietăți și relații, prin imagini constituite având ca punct de plecare *datul nemijlocit*. Obiectivul lui Carnap era, de fapt, acela de a demonstra că toate conceptele utilizate în științe sau viața cotidiană derivă unele din altele și provin dintr-un număr mic de concepte originare, având ca suport *experiența*. Orice teorie științifică se desemna ca *sistem de constituire în trepte* al conceptelor și enunțurilor, în care funcționa o "prioritate epistemică", de reducere într-o anumită direcție, conform celor patru domenii fundamentale: psihicul propriu, fizicul, psihicul străin și spiritualul.

La baza sistemului constituirii se afla *psihicul propriu* care, pentru Carnap, nu reprezintă subiectul sau eul, ci "trăirile elementare", ca forme fundamentale ale experienței (*Elementärerlebnisse*). Se urmărea depășirea limitelor (sau unitateralităților) *cogito-ului* cartezian, întrucât *eu sunt* corespundea unei experiențe trăite, de la care se putea construi o pluralitate de sisteme, în funcție de alegerea elementelor fundamentale.

Prin sistemul constituirii se legitima un proiect integrativ al cunoașterii, ca temei al științei unitare și, totodată, al suprimării divergențelor filosofice: "Carnap a crezut constant în posibilitatea unei atitudini teoretice care nu numai că s-ar putea sustrage opțiunilor filosofice dar le-ar

putea evita până la capăt”³. Neutralitatea filosofică și adoptarea unui limbaj neutral – care să protejeze știința de intruziunile metafizicii – se asociază la Carnap, cum remarcă A. Marga, cu un *reducționism structural* ce înlocuiește obiectele cu proprietățile și relațiile lor, restrângând cunoașterea la producerea de enunțuri asupra structurii, având drept criteriu unic: *descrierea structurală*. Conform acestor exigențe, în abordarea sistemului științei sunt privilegiate formele, metoda constituțională, prin suspendarea raportărilor la realitate. De altfel, Carnap respingea problemele privind realul / realitatea, considerându-le strict metafizice, deci inoportune. Orice transcendere a sferei enunțurilor asupra structurii echivala cu trecerea științei în metafizică, cu degradarea obiectivului în subiectiv.

Critica metafizicii.

Aplicând principiile analizei logice a limbajului la domeniul metafizicii, Carnap încerca să demonstreze lipsa de sens și sterilitatea enunțurilor filosofice.

În lucrarea, provocator intitulată: *Depășirea metafizicii prin analiza logică a limbajului* (1931), el evocă diverși adversari ai metafizicii, de la scepticii greci la empiriștii secolului al XIX-lea, apreciind că toți aceștia au sesizat contradicțiile inerente discursului filosofic în raport cu cel științific, dezvăluind deșertăciunea încercărilor de a transcende informațiile, rezultatele cunoașterii date.

În condițiile contemporane, critica metafizicii dobândește un instrument infailibil prin noua logică, aptă, după Carnap, să rezolve definitiv problema statutului și

valorilor metafizicii, denunțând falsele sale iluzii sau pretenții. Aplicațiile logicii la cunoaștere și limbaj contribuiau atât la clarificarea conceptelor științelor experimentale, cât și a enunțurilor metafizice, cele din urmă nefiind decât constructe ideatice abuzive, aparente sau “pseudopropoziții”.

Având în vedere *vocabularul* (lista de cuvinte ce comportă un sens) și *sintaxa limbii* (regulile de construcție a frazelor cu ajutorul cuvintelor), Carnap identifica două surse ale pseudopropozițiilor: una, când figurează cuvinte despre care s-a admis greșit că posedă sens și alta, când cuvinte cu sens sunt asamblate contrar sintaxei limbii⁴. Întreaga discuție privind sensul cuvintelor și propozițiilor se desfășoară în cadrul teoriei verificacioniste dezvoltate de el, recunoscând ca inspiratori pe Wittgenstein și Cercul de la Viena.

Astfel, semnificația unui cuvânt se deduce din forma propoziției celei mai simple în care el intră, denumită “enunț elementar” (*Elementarsätze*) constând în atribuirea aceluși cuvânt, ca predicat, unei variabile (de pildă, spune Carnap, pentru cuvântul “piatră”, “propoziția elementară” are forma “x este piatră”). Fiecare cuvânt se raportează la altele și, în cele din urmă, la cuvinte din enunțuri de observație sau protocolare (*Protokollsätze*), adică la un enunț-limită asupra unui dat imediat sau imediat trăit. Aplicând aceste rigori și limbajului filosofic, se consideră că termenii săi (“principiu”, “Dumnezeu”, “idee”, “existență”, “eu”, etc.) reprezintă cuvinte *fără sens* ce provin, în general, dintr-un cuvânt care și-a pierdut semnificația pe care a avut-o, dar care continuă să fie utilizat metaforic în metafizică sau, uneori, se introduc cuvinte noi care nu au aparținut nicicând lumii cu sens. De aceea, propozițiile metafizice conținând aceste cuvinte nu au

nici un sens, nu spun nimic, fiind pseudopropoziții ce contrazic sintaxa gramaticală și logica.

Limbajul metafizic nu satisface rigorile unei construcții corecte sub raport logic, enunțurile sale fiind simple presupunții ce nu comunică nimic, un *flatus vocis* fără semnificație. Majoritatea greșelilor logice din pseudopropoziții derivă, potrivit lui Carnap, din multivocitatea verbului “a fi” în aproape toate limbile europene, din “confuzia sferelor” conceptelor⁵, în final, din aceea că se vizează o cunoaștere inaccesibilă formelor de experimentare. Sensul frazei rezidă în operații de verificare – prin experiență – astfel că tot ceea ce este dincolo de experiență, nu poate fi enunțat sau gândit decât în mod eronat.

Enunțuri cu sens sunt doar propozițiile analitice (adevărate de la început prin formă) care nu spun nimic despre real (de exemplu, formulele logice sau matematice ce pot interveni în transformarea unor enunțuri asupra realului) sau negațiile propozițiilor analitice (false prin formă). În ceea ce privește enunțurile sintetice, proprii științelor experimentale, adevărul sau falsul lor se deduce prin raportare la “enunțurile protocolare”. Orice enunț ce nu se conformează acestor două tipuri, menționate mai sus, este *fără sens* iar în această situație se află enunțurile metafizice ce pleacă de la gândirea și intuiție pură sau de la deducții dincolo de experiență.

Carnap identifică aceste vicii de construcție logico-semantică a limbajului metafizic la toți marii gânditori, Descartes, Hegel sau Heidegger. De pildă, în *Ce este metafizica?* (1929), Heidegger folosește cuvântul “nimic” ca nume de obiect, ca ceva existent: “nimicul este mai original decât negația ... Angoasa dezvăluie nimicul .. Nimicul însuși neantizează”. Procedând astfel, propoziția indicată și corectă,

conform lui Carnap, "Afară nu există nimic" se transformă într-o propoziție fără sens, "Afară este nimicul" și se formulează incorect verbul "a neantiza" iar pe baza lor survin alte și alte propoziții fără sens.

Anticipând o asemenea discuție critic demolatoare privind limbajul metafizicii, Heidegger (în lucrarea amintită) releva condiția specifică întrebărilor metafizice, întrucât angajează un plan existențial privind <natura omului> și pe cel care întreabă, de aceea, preciza el, "... nu există nici o știință a cărei rigoare să se ridice la gravitatea metafizicii: *Filosofia nu poate fi măsurată nicicând cu etalonul ideii care e propriu științei*" (s.n.)⁶. Mai mult, raportându-se la metafizică, știința își dobândește menirea autentică, ce nu constă în acumularea și ordonarea de cunoștințe, ci în deschiderea sa (mereu resuscitată) față de întregul spațiu al adevărului propriu naturii și istoriei. În conferințele și cursurile sale, Heidegger a revenit mereu la problema raporturilor dintre filosofie și știință, relevând specificitatea termenilor filosofici, a conceptelor fundamentale, implicând întotdeauna o corelație de ordinul ființei (neputând fi definite în sine, izolat sau "manipulate ca niște fise de joc").

Cei doi gânditori, Carnap și Heidegger, exprimă poziții diferite, respectiv concepția tehnico-scientistă despre lume și experiența speculativ - hermeneutică a limbii, ambele având sarcini absolut diferite. Cum preciza Heidegger însuși,⁷ prima poziție "își propune să subordoneze întreaga gândire și vorbire, chiar și pe cea filosofică, unui sistem de semne care să poată fi construit într-o manieră tehnic-logică, cu alte cuvinte vrea să facă din întreaga gândire și vorbire un instrument al științei", în timp ce cealaltă poziție "provine din întrebarea ce anume trebuie experimentat drept obiect al gândirii filosofice

și cum trebuie acest obiect –ființă ca ființă – să fie rostit”. În cele două poziții avem de-a face nu cu o filosofie a limbii, ci cu limba însăși ca fenomen original, ca “domeniu în care sălășluiesc și se mișcă gândirea proprie filosofiei și orice fel de gândire și rostire”, conchide Heidegger.

În spiritul lumii contemporane a dobândit ascendență modalitatea tehnico-științifică, tinzând să cuprindă și să-și supună toate domeniile vieții. Sancționând tendințele imperialiste ale scientismului (pozitivist) L. Blaga, de pildă, sesiza faptul că nu este în joc doar soarta filosofiei, ci a culturii în ansamblu, că se poate ajunge astfel la o sterilizare a spiritului, la o negare chiar a creației culturale: “... ce ar mai rămâne din toată cultura omenească – se întreabă el, deloc retoric – dacă am încerca să supunem toate propozițiile rostite vreodată de spiritul omenesc, aceluiasi examen pozitivist?”⁸

Carnap considera că filosofia, ca domeniu al propozițiilor fără sens, are totuși o șansă dacă își modifică funcția, dacă renunță la pretenția sa de a fi teorie sau sistem teoretic, acceptând rolul pur și simplu de *metodă*, respectiv de *analiză logică*,⁹ urmărind purificarea cunoașterii de balastul propozițiilor aparente, pe de o parte, iar pe de altă parte, clarificarea logică a conceptelor, propozițiilor, teoriilor științifice. În acest fel, nu este vorba atât de atitudine antimetafizică în sens clasic, cât de dezideratul unei filosofii științifice, emancipată de trecutul său metafizic.

Deși metafizica, după Carnap, nu are conținut teoretic, ea dispune totuși de un alt conținut, de un ceva, astfel propozițiile sale “servesec la exprimarea sentimentului vieții”. Numai că acest fond ideatic, reprezentat inițial în mit și ulterior în teologie, își află expresia cea mai adecvată în artă, metafizicianul nefiind decât “un muzician fără har muzical”; -

muzician - pentru că elaborările sale nu aduc nimic nou cunoașterii, ci redau doar “un sentiment al vieții” și - fără har muzical - pentru că exprimarea reacțiilor afective este tulburată de aparența unor construcții teoretice.

Filosofia nu spune nimic despre realitate, limbajul construcțiilor ontologice (la Aristotel, Spinoza, Kant, Hegel...) nu semnifică nimic, ci doar “exprimă” în forme mediocre sentimentul asupra vieții, fiind un substituent neinspirat al artei, “sentimentul armonios al vieții pe care metafizicianul vrea să-l traducă într-un sistem monist, se întâlnește mai clar în muzica lui Mozart”. Potrivit acestor aprecieri, statutul filosofiei este sărăcit, restrâns la funcția de clarificare a sensului propozițiilor, la rolul de metodă și terapie, plasând discursul său în sfera trăirilor, sentimentelor, a poeziei și nu a teoriei.

În aceeași categorie a enunțurilor noncognitive, emotive, Carnap plasează alături de metafizică și etica, estetica, teologia¹⁰, toate disciplinele cu caracter normativ. Întrucât o valoare sau normă nu se poate controla prin experiență sau deducție de la propozițiile experimentale, se conchide: “sau se dă predicatelor frumos, bine și altele ce figurează în științele normative, criterii experimentale sau nu se dă. În primul caz, propoziția conținând un predicat de acest gen devine o judecată experimentală asupra faptului și nu o judecată de valori. În al doilea caz, ea devine o pseudopropoziție”¹¹.

Se postulează deci o opoziție ireconciliabilă între fapte și valori, prin care sunt sacrificate valorile și judecățile de valoare, ca și posibilitățile unei axiologii sau teorii generale a valorii. Și aici, Carnap se întâlnește din nou cu Wittgenstein (din *Tractatus*) pentru care “În lume totul este cum este și

totul se întâmpină cum se întâmplă; nu există în ea nici o valoare – și dacă ar exista, atunci nu ar avea nici o valoare”(6.41).

Semantică și ontologie

Carnap vroia să înlăture suspiciunile empirismului față de entitățile abstracte, precizând că nu este vorba de revenirea la platonism, ci de elaborarea unui limbaj perfect compatibil cu empirismul și cu gândirea riguros științifică¹². Întrebarea privind sensul existenței diverselor entități (proprietăți, clase, numere, predicate) se corelează și presupune, după el, clarificarea regulilor de construcție a *carcaselor lingvistice* (cum se menționează, de la început, termenul de carcasă <framework> este folosit numai pentru sistemul de expresii lingvistice, nu și pentru sistemul entităților în cauză). În acest fel, se pot distinge două tipuri de chestiuni de existență a entităților, *interne* (sau înăuntrul carcasei) și *externe*, privind realitatea sistemului în ansamblu; chestiunile interne și răspunsurile posibile la acestea sunt formulate cu ajutorul noilor forme de expresii, prin recurs la metode logice sau empirice¹³.

Pentru a face accesibilă construcția și funcționarea carcaselor lingvistice, Carnap pornește de la cele mai simple entități, ale limbajului cotidian și ale lumii lucrurilor, considerând că, sub aspect intern, termenul de realitate desemnează un concept empiric, științific, metafizic, iar sub aspect extern, el se referă la realitatea lumii lucrurilor, ca problemă ce interesează numai pe filosofi (și care nu a putut fi rezolvată, pentru că a fost greșit pusă!).

Acceptarea lumii lucrurilor înseamna alegerea unei anumite forme de limbaj sau, altfel spus, a unor reguli pentru formarea enunțurilor și pentru testarea, acceptarea sau respingerea lor, ceea ce îi permite lui Carnap să suspende teza realității lumii lucrurilor, deoarece ea nu poate fi formulată în cadrul limbajului lucrurilor și nici în alt limbaj teoretic. Privat de valențe cognitive, limbajul lucrurilor rămâne valabil pentru scopurile vieții practice, având eficiență, fecunditate, simplitate, acceptarea sa fiind rezultatul unei decizii deliberate – tot așa cum optăm pentru o regulă lingvistică sau de o altă natură.

Deosebirea netă dintre chestiunile interne și cele externe repune în discuție problemele filosofice privind existența sau realitatea sistemului total al noilor entități. Pentru filosofi, aceste probleme de natură ontologică se pun și se rezolvă înaintea introducerii noilor forme de limbaj, în timp ce, pentru Carnap, "introducerea unor moduri de vorbire nu reclamă vreo justificare teoretică, deoarece nu implică nici o aserțiune despre realitate" și nici o doctrină metafizică despre realitatea entităților în cauză¹⁴. Acceptarea de noi entități (carcase sau forme lingvistice) constituie problemă de ordin practic iar prelinsele propoziții filosofice privind realitatea sistemului de entități sunt pseudopropoziții, lipsite de conținut cognitiv. Concluziile sale se înscriu întru totul pe linia Cercului de la Viena, care susținea caracterul necognitiv al chestiunilor externe, respingând atât teza realității lumii exterioare, cât și a irealității ca pseudo-enunțuri, situându-se tranșant pe o poziție antimetafizică, pe care Carnap o justifică din perspectiva atitudinii sale pro-științifice.

El a dezvoltat o abordare semantică a limbajului științific și filosofic, având contribuții deosebite în ceea ce

privește teoria semantică și conceptele sale fundamentale, aplicarea metodelor semantice în studiul unor concepte logico-filosofice tradiționale și în reconstrucția rațională a cunoașterii¹⁵.

Din perspectiva semanticii logice aplicabilă sistemelor lingvistice semantice și nu limbilor naturale, pentru Carnap, problemele privind realitatea entităților abstracte nu sunt decât pseudoenunțuri metafizice, întrucât ceea ce interesează este problema *folosirii* formelor lingvistice abstracte sau, în termeni tehnici, folosirea altor variabile decât a celor pentru lucruri sau date fenomenale. Acest din urmă demers concordă cu scopurile analizelor semantice privind analiza, interpretarea, clarificarea sau construirea limbajelor de comunicare, în special a limbajelor științei.

Acceptarea sau respingerea unor forme lingvistice abstracte este decisă de "eficiența lor instrumentală, de raportul între rezultatele obținute și cantitatea și complexitatea eforturilor cerute"¹⁶; numai astfel se pot preveni sau elimina prejudecățile, obstacolele de natură religioasă, metafizică ce periclitizează progresul științei. Sub semnul acestor exigențe, acționează *principiul toleranței* ca libertate de a uza de orice formă de expresie care pare utilă, de unde îndemnul: "Să fim precauți atunci când facem afirmații și să fim critici în examinarea lor, dar să fim toleranți în ceea ce privește permiterea formelor lingvistice".

Potrivit principiului toleranței, nu există un singur limbaj, ci multiple limbaje sintactice create prin convenție, legitimând astfel convenționalismul, formalismul. Limba exprimă conținutul gândirii cu ajutorul unui sistem de semne și a unor reguli ce definesc semnificația sau sensul expresiilor (propozițiilor). Analiza și descrierea semnificației expresiilor

lingvistice devine operabilă, la Carnap, prin metoda *intensionalului* și *extensionalului*; ele fixează deosebiriile dintre mijloacele de exprimare (și nu dintre obiecte) presupunând distincția între *analiza expresiei*, cu scopul de a înțelege, sesiza semnificația ei (intensiunea) și *înfăptuirea ei reală*, aplicarea sa la situațiile factice la care se referă expresia dată (extensiunea). Dacă în cazul analizei avem de-a face cu un proces logic sau semantic, în ceea ce privește înfăptuirea reală a expresiei survine un proces empiric, vizând aplicațiile semnificației.

Semantica logică accentuează primordialitatea intensiunilor semnificațiilor în raport cu extensiunea lor, susținând posibilitatea unui metalimbaj "neutru" în care dispunem de un singur gen de expresii, pentru proprietăți și clase, evitând dedublarea aparentă a entităților (de pildă, expresiile "proprietatea om" și "clasa om" pot fi înlocuite de expresia neutră "Om").

Deși concepția lui Carnap a provocat numeroase obiecții (la care el însuși a încercat să răspundă, prin precizări și clarificări ulterioare), se recunoaște totuși rolul său deosebit în cercetarea sistemelor semantice, în interpretarea metodologiei și structurii științelor teoretice. Dar riscurile unui panlogism semantic nu au putut fi evitate, ele transpar și din principiul toleranței. Dincolo de faptul că legitima "valoarea convenției în conceperea logicii prin apel la forme lingvistice"¹⁷, acest principiu afirmă pluralismul logic, în afară de orice morală sau metafizică, cum o spune limpede Carnap: "*În logică nu există nici o morală*. Fiecare își reconstituie logica, adică forma lingvistică a expunerii, iar dacă vrem să se angajeze într-o discuție, trebuie să indice în mod clar cum vrea

să o facă, să dea determinări sintactice, nu deducții filosofice”.

Decizia privind alegerea formei de limbaj presupune mai multe cercetări și construcții de probă a unor limbaje, având ca referință sisteme semantice lingvistice, cu propriile lor reguli, în primul rând, exigența univocității: fiecare expresie să aibă întotdeauna același sens, iar dacă două expresii satisfac un anumit criteriu de sinonimie, trebuie să fie sinonime în orice context, inclusiv în vorbirea indirectă. În acest mod, se relevă diferența dintre Carnap și Frege, prin independența expresiei față de context, promovată de Carnap: o expresie dintr-un sistem de limbaj bine construit are tot timpul aceeași extensiune și aceeași intensiune.

Stabilit în S.U.A., după 1936, Carnap ia contact cu cercetările pragmatice inițiate de Ch.S. Peirce, Ch. Morris ș.a. preocupați, ca și Wittgenstein II, de ideea limbii ca activitate, anunțând ceea ce se va numi “cotitura pragmatică”. Deplasarea interesului de la problema semnificației la aceea a întrebuirii sau aplicării sale plasează în centrul dezbaterilor o nouă întrebare: *ce se poate face cu cuvintele?* (cum spune J.L. Austin: *How to do things with worlds?* - cum se fac fapte cu ajutorul cuvintelor?)

În noul context, analiza și interpretarea limbii angajează procesele de comunicare și acțiune vizând comportamentul uman în totalitatea actelor sale. Evoluția acestor cercetări - implicând logica, teoria științei, teoria socială, filosofică - reclamă însă reconsiderarea perspectivei ontologice, cum releva Alex. Boboc, “pentru a înțelege nu numai funcționarea regulilor și convențiilor, ci și temeiul lor”, cât și oportunitatea unei filosofii a limbajului “menită să clarifice finalitățile semioticii nu numai prin pragmatic și

acțional, ci și prin studiul laturii “nespuse”, care ar veni ca o <semiotică a tăcerii> semnificativă altfel decât prin expresie”¹⁸.

Revenind la statutul filosofiei, considerăm că el nu poate fi epuizat de analiza logică sau lingvistică a limbajului (cu toate performanțele sale) cu atât mai mult, cu cât limba nu poate fi unicul obiect de studiu al filosofiei iar însăși problematica filosofică a semanticii nu se poate restrânge numai la aspectele sale metodologice. Putem spera, de aceea, la o perspectivă care să evite excesele semanticismului și ontologismului, promovând multilateralitatea și autonomia diferitelor demersuri (semantic, logic, hermeneutic) o dată cu asumarea unor “angajamente ontologice”. Altfel, riscăm să fim dominați de iluziile profunzimii și simulacrele realității, să fim copleșiți de secretul inexistenței în inima realității și în propria inimă, având drept consolare “o oglindă opacă așezată în fața privirii și în spatele căreia nu este nimic” (J. Baudriallard).

8. FIINȚĂ ȘI VALOARE.

NICOLAI HARTMANN

Hartmann, autor al unei impresionante opere asemuite, uneori, cu o "catedrală gotică" (S. Breton), reprezintă pentru gândirea secolului XX una dintre cele mai temerare încercări de reconstrucție filosofică, vizând un ontologism cvasiuniversal. Într-un climat de suspiciune și refuz al construcțiilor sistematice, el a reușit performanța unei inedite perspective, valorificând în sens criticist și fenomenologic tradiția greacă a ontologiei.

Deși concepția sa a inspirat o bogată literatură, numeroase comentarii și interpretări, totuși nu a generat *de facto* o mișcare sau școală (ca Husserl sau Heidegger). Impactul mai restrâns al ontologiei hartmanniene este însă explicabil prin supremația în epocă a gnoseologismului, dar și prin ascendența variantelor teologizante ale "renașterii ontologiei" (ce foloseau ontologia ca mijloc de justificare a concepției creștine a credinței). În pofida acestor împrejurări, ce vor eclipsa temporar și parțial dimensiunile contribuției lui Hartmann, el rămâne inițiatorul unei "ontologii critice", a unei "noi ontologii" care se distingea prin antisubstanțialism, antireducționism și, mai ales, prin *forma mentis* – semnificând

o gândire problematică și o mentalitate aporetică ce urmărea recuperarea varietății, a bogăției experienței și fenomenelor¹.

Recuperarea ontologicului

Criticismul devine, datorită lui Hartmann (1882-1950), compatibil cu metafizica. Format într-un climat spiritual inspirat de neokantieni și fenomenologi, el consideră că filosofia este, înainte de toate, o cercetare deschisă, având ca punct de plecare “descrierea fidelă a fenomenelor”, identificarea problemelor și aporiilor legate de un anumit punct de vedere. Fenomenologia, apelul său de a porni de la lucrurile înseși, precum și aporetica vor reprezenta, pentru Hartmann, doar propedeutica muncii filosofice, pregătind momentul *teoriei* care nu era echivalentă cu soluția sau sistemul, având sensul de viziune (*Schau*) comprehensivă a lucrurilor, cu un veritabil potențial euristic, creator. Orice progres al cunoașterii științifice se înscria astfel pe linia demersului metodologic fenomen → problemă → teorie, presupunând *supremația obiectului* în raport cu întreprinderea metodică sau conștiința metodică.

Împotriva exceselor metodologismului din filosofia și știința pozitivă, ce postulau primatul cunoașterii metodice și a conștiinței metodei, Hartmann susține: “metoda este condiționată todeauna de obiect, pe de o parte, și de structura actului implicat, pe care noi îl numim cunoaștere, pe de altă parte”². În acest context, se sancționează imperialismul metodologic, generalizările și transferul metodei de la un grup de obiecte la altul, ca generatoare de erori și prejudicii; toată știința despre metodă devine secundară, “este chestiune de

reflexie suplimentară” și, ceea ce este mai important, fiecare tip de obiecte necesită propria metodă.

Ontologia hartmanniană va implica o metodologie *sui generis*, o teorie ca *viziune* (nu sistem, doctrină sau soluție) pornind de la fondul ontologic al fenomenelor și ca *răspuns* la problemele suscitade de analiza descriptivă a fenomenelor. Se asigura astfel caracterul deschis, niciodată încheiat, al cercetării în care “problemele nu erau, nici evitabile, nici solubile”, rezultând un mod nou de a concepe filosofia și istoria sa, relațiile dintre ele.

La fel ca și Aristotel, Hartmann considera ontologia filosofie primă (conform lui *ratio essendi*) având ca obiect “ființa ca ființă” dar, în același timp, filosofie ultimă (potrivit lui *ratio cognoscendi*), deci sarcină ultimă a cercetării, investigarea ontologică aflându-se dincolo de analiza fenomenelor, de discutarea aporiilor. Deși problema fundamentală a metafizicii este cea a ființei (Seinsfrage), fiindul (Seiende) este cel care luminează ființa, de unde se relevă importanța cercetării specifice a diferitelor fenomene, aporii, relații, prin evitarea subsumărilor la o sferă privilegiată.

În opoziție cu ontologiile de tip reduționist, se legitimează o realitate cu *structură stratificată*, cu câmpuri ontologice riguros distincte, cu caracteristici și legi proprii. De aici, sarcina ontologiei de a fixa determinațiile fundamentale și categoriile fiecărui strat, dezvoltând o *analiză categorială*, fără a privilegia nici o structură categorială sau metodologică. Este important să nu absolutizăm un domeniu sau altul, să studiem modul lor distinct, structura categoriilor respective, pentru a putea accede la *diferența ontologică*, la varietate, fără a sacrifica unitatea lumii, ansamblul ce concură la formarea sa și a interrelațiilor.

Comentariul diferențelor ontologice se desfășoară pornind de la distincția celor două sfere ale existenței: *reală* (anorganic, organic, psihic, spiritual) dominată de spațialitate și temporalitate și *ideală* (sfera matematicii, esențelor, logicii, valorii), cuprinzând tot ceea ce este non-spațial, non-temporal. Cele două ființări, reală și ideală, posedă fiecare independență ontologică, excluzând orice reducere a realului la ideal sau invers. Demersul hartmannian încerca să prevină tendințele reduționiste, precum și riscul eșuării în dualism, afirmând că cele două moduri de a fi ale existentului nu constituie lumi independente, ci aflate în conexiune și asemănare: orice fiind (real sau ideal) aparține, deopotrivă, existenței date (*Dasein*) și esenței (*Sosein*); co-prezența lor este caracteristică tuturor structurilor ontologice, fără deducția unuia din altul, a sensibilului din inteligibil sau invers. Între sfera reală și ideală subzistă o *diferență modală*, prin dominanța efectivității (în real) sau a posibilității (în ideal), ceea ce explică și particularitățile lumii ideale: mai fragilă, inconsistentă, incompletă și indiferentă la realizările spațio-temporale.

Ontologia lui Hartmann se dezvoltă în jurul mai multor probleme privind momentele ființei (*Dasein* și *Sosein*) felurile ființei (*Seinsweisen*), realitatea și idealitatea, precum și modurile ființei (*Modalanalyse*), respectiv posibilitate și realitate, necesitate și contingență, imposibilitate și irealitate. Orice ontologie luată în particular se constituie în *doctrină a categoriilor*, acționată de o lege categorială fundamentală, prin care categoriile inferioare sunt cele mai tari (legea celui mai tare) culminând cu legea libertății: "în *novum*-ul lor de conținut, categoriile superioare sunt, totuși, libere (autonome) față de cele inferioare; aceasta, bineînțeles, neluând în seamă dependența lor de acestea din urmă"³.

Astfel, se evidențiau erorile metafizicii tradiționale în care fie s-au transpus categorii specifice ale ființei spirituale (rațiune, activitate cu scop etc.) asupra straturilor inferioare ale ființei, inversând dependența categorială (ca în diverse metafizici ale spiritului), fie s-a anulat autonomia categoriilor superioare, încălcând legea libertății, prin prezentarea ființei spirituale sau psihice numai pornind de la categoriile fizicului, cum se întâmplă în materialism, energetism.

Ontologia hartmanniană introduce un concept original de *realitate* ce nu mai depinde de materialitate și spațialitate, ci de temporalitate, procesualitate și individualitate, corespunzătoare nivelurilor de stratificare ale lumii; fiecare are specificul său, conformându-se principiului potrivit căruia straturile inferioare sunt cele mai tari, iar cele superioare, mai slabe, dar mai autonome. În această construcție ontologică, problema libertății dobândește sens nou, semnificând "nu depășirea determinării existente, ci instituirea uneia superioare"⁴.

Dezavuând metafizica sistemelor, Hartmann nu respinge sistematica filosofică în genere, ci pretențiile de a impune un tablou al lumii înainte oricărei cercetări, căci precaritatea unor construcții de acest tip. ar transforma istoria filosofiei într-o istorie a neputințelor, a erorilor umane. Sistemul poate și trebuie să fie produs dar numai din cercetare, rezultând de la sine, pentru ca istoria filosofiei să nu devină depozit de ruine ale spiritului, ci de "înțelegeri exacte, de progrese ale cunoașterii, având ca reper problemele și soluțiile acestora"⁵, indicând performanțele atât ale filosofiei cât și ale științelor.

Mișcarea gândirii filosofice se află întotdeauna sub tensiunea a două tendințe opuse, una a cunoașterii și cealaltă a

sistemelor, iar erorile sporesc o dată cu dispoziția sistemică, dominantă în filosofiele tradiționale. De aceea, istoria filosofiei trebuie reconsiderată pornind de la statutul problemei, deosebind între conținutul și punerea problemelor și nu între diferite sisteme de gândire, perspectivă ce modifică și atitudinea filosofului, care devine "gânditor de probleme" (Problemendenker).

Preluând motive fenomenologice, precum și metode clasice ale filosofiei (*aporetica* lui Aristotel, *dialectica* lui Hegel), Hartmann fixează distincția dintre problematică și teorie, problemă și elaborarea ei în sistem, contribuții pe care Alex. Boboc le aprecia ca fiind de mare importanță "atât pentru studiul istoriei gândirii, cât și pentru critica filosofică și pentru valorificarea moștenirii culturale în genere"⁶, deoarece relevă unitatea logic-istoric, actualitate-tradiție în creația filosofică.

Ontologia valorilor

Analizele ontologice realizate de Hartmann într-un amplu ciclu de lucrări⁷ ofereau noi premise privind construcția teoretică și metodologică a filosofiei naturii, istoriei, spiritului, cât și a filosofiei valorilor. De la început, programul "ontologiei critice" s-a concentrat în jurul dezbaterii a două concepte, *obiect* și *valoare* (nu întâmplător, o dată cu elaborarea *Principiilor unei metodologii a cunoașterii*, 1921, Hartmann gândește și la *Etica*, ce va apărea în 1926). Dar filosofia valorilor nu va reprezenta nicidecum o anexă a ontologiei hartmanniene, deoarece bazele sale sunt elaborate simultan cu teoria sferelor existenței (ideale), confirmând

implicit distinctivitatea viziunii sale generale, “nu ca ontologie a <datului> (lucru sau spirit), nici numai a valorii, căci *a fi* înseamnă mai mult decât fiecare din acestea și chiar decât toate laolaltă”⁸.

Etica (1926) și *Estetica* (publicată postum, 1953) argumentează specificitățile ontologice și axiologice ale diferitelor tipuri de valori, având ca reper, la fel ca și în cazul cunoașterii, *existența*, sfera sa ideală numai că, în plus, valorile sunt cele care conferă sens și ființare existenței: deși ele nu sunt surse ale realității, reprezintă justificarea ei a priori. Valorile nu sunt creații formale, ci “materii” (conținuturi, structuri, modele), având statutul unor esențialități sau entități în sine, asemănătoare Ideilor platoniciene, cum o spune chiar Hartmann, ele “aparțin aceluși imperiu al existenței, descoperit mai întâi de Platon, domeniu care se poate percepe în mod spiritual, dar care nu se poate nici vedea, nici sesiza”.

Valorile dispun de o esență independentă de orice, fiind un *prius* atât față de conștiință (simțirea valorii), de suporturile lor (lucrurile valorice, bunurile) și de persoana umană (ele constituie persoana, nu invers, astfel fiecare persoană, fiecare particularitate umană este plină de conținut valoric). Se are în vedere “ființa” valorilor, întrucât sunt “numai feluri (chipuri) ale ființei valorii (Wertvollsein) însăși”⁹. Concepția obiectivistă, autonomistă asupra valorii se justifică, în acest caz, ca replică opusă relativismului axiologic, căci deși se recunoaște natura relațională a valorii, angajarea subiectului uman, valoarea rămâne independentă de aceste raportări, un ceva în sine, dispunând de aprioritate și valabilitate absolută; ceea ce variază e conștiința, privirea valorii (Wertblick) însăși.

Valorile au realitatea lor proprie care însă nu e ființă pentru sine (Fürsichsein), ci dependentă de diferitele condiții ale ființării, “în sinele” existând numai în raport cu actele de cuprindere (sesizare) valorică. Aceste manifestări devin pregnante în sfera esteticului, a valorilor sale iar cercetarea lor reprezintă încununarea analizelor hartmanniene, în sensul edificării “noii otologii” dar și a unei noi estetici, centrate pe problema *obiectului estetic*.

În *Estetica* vor fi relevante două tipuri de analiză : una privind structura și modul de existență a obiectului și o alta privind actul de contemplare, intuire, gustare a operei, cu precizarea că prima este fondatoare: “a pleca de la obiect este calea naturală ... Frumos, chiar în contemplare, este numai obiectul”¹⁰. Dar, analiza estetică cuprinde o dată cu obiectul și actul, căci “ea se găsește mai întâi spre obiect – pentru simplu motiv că ea găsește actul intuirii orientat către el”.

Valorile estetice sunt valori ale unui obiect ca obiect, fără ca ele însele să fie obiectuale, fenomenale, constituind o măsură care există în sine, dincolo de fenomen și obiect, un “în sine ideal”, în opoziție cu “existent pentru noi” al obiectului estetic¹¹. A determina specificitatea obiectului estetic, autarhia sa, înseamnă, pentru Hartmann, să depășești aporiile relațiilor dintre artă și viață, formă și conținut. Esteticul confirmă “legea universală categorială a materiei”, dar ceea ce este materia (piatra, culoarea, sunet) nu e ceva substanțial, ci “specia elementelor sensibile” ce suferă o modelare de un fel particular. Forma apare în raport de dublă opoziție: față de materia în care ele modelează și față de materialul pe care ele îl modelează - modelarea materiei și a materialului fiind esențial distincte, dar imposibil de separat, exprimând o modelare unică, exercitată pe două laturi, o

unitate a două diversități, constituind ceea ce numește „secretul frumosului”.

Momentele sau straturile obiectului estetic se conexează cu cele ale actului receptiv (intuire, plăcere, apreciere) alcătuind o unitate, în care latura intuiției este fondatoare ca instanță receptivă. Intuiția estetică se specifică deoarece este numai pe jumătate sensibilă, fiind “o intuire de gradul al doilea, mijlocită de impresia simțurilor, dar fără să se piardă în ea, ci constituindu-se ca act în autonomie clară față de ea”¹². Intuiția estetică nu este intuiție a esențelor (în sens platonician) fiind orientată către obiectul individual, prin conlucrarea sensibilului și suprasensibilului, rezultând o intuire productivă ce adaugă ceva nou la ceea ce e dat în chip mijlocit sensibil.

Întreaga discuție desfășurată de Hartman se plasează într-un context polemic atât cu esteticile intelectualiste, cât și ca cele psihologizante, primele făcând din intuirea estetică un mod al perceperii cognitive, celelalte condiționând frumosul de atitudinea și acțiunea subiectului¹³. În acest sens, se reafirmă poziția sa privind dependența frumosului de obiect, dar și ideea că frumusețea nu este inerentă unui lucru, în felul caracteristicilor ontice, deoarece obiectul estetic presupune, întotdeauna, relația cu subiectul contemplativ. Obiectul estetic e numai *pentru noi*, este un *în sine pentru noi*, cum va observa în comentariul său M. Dufrenne.

Consecvent perspectivei sale ontologice, Hartmann va fi preocupat și în sfera esteticului de problema diferenței ontologice, considerând că Imm. Kant și idealismul transcendental au estompat deosebirea dintre obiectul empiric și obiectul frumos. Analizele inspirate de fenomenologia lui Husserl lasă neîmplinit “apelul la obiect” cât și cercetările

privind “ modul ființării, structura și aspectul valoric al obiectului estetic”; ele comit “păcatul de omisiune”, prin care analiza actului depășește pe cea a obiectului. iar tendința apropierii de fenomenele înseși, de a le vedea în varietatea lor se realizează doar pe latura subiectului, a actului. S-au acumulat astfel diverse probleme, parțial sau unilateral discutate, reclamând situarea analizelor fenomenologice pe terenul unei noi ontologii și antropologii, în măsură să clarifice modul de ființare a obiectului estetic real și ireal, cât și ființa “în cumpănă” a frumosului.

Cele două moduri de ființare ale obiectului estetic sunt distincte. dar resimțite ca întreg obiectiv, cu mențiunea că obiectiv nu înseamnă ființare independentă de subiect, ci o obiectualitate parțial reală și parțial ireală; ea configurează domeniul nemărginit al posibilului și libertății artistice, realul fiind termenul mijlocitor din care poate apărea irealul. Modul de ființare al obiectualității estetice se distinge prin aceea că subzistă numai pentru ceea ce se percepe estetic, ca “sferă proprie de obiecte, ce se afirmă alături de cea a realului și chiar o depășește, prin varietatea conținuturilor”¹⁴.

Cum remarca G. Morpugo-Togliabue¹⁵, demersul inițiat de Hartmann a contribuit cel mai mult la stabilirea principiilor și problemelor specifice unei fenomenologii a artelor, dezvoltată apoi în diverse variante sau accente: J.P.Sartre - fenomenologia literaturii, M.Dufrenne - fenomenologia experienței estetice etc. Dacă adepții fenomenologiei analitice porneau de la problemele producției artistice și ale artei din punct de vedere al autorului, Hartmaun, dimpotrivă, adoptă un punct de vedere obiectiv, ceea ce îi permite, în cele din urmă, să considere obiect estetic nu numai opera de artă, ci și faptul natural și omenesc,

relevând structura specială a obiectului estetic, prin legea dublei stratificări, a percepției și viziunii, a realului și imaginarului.

Omul modern și “trecerea pe lângă ceva”

Din perspectiva kantiană a prevalenței practicului, Hartmann considera definitoriu pentru etosul uman, *luarea de atitudine sau poziție*, apreciind că “omul este în primul rând practic, în al doilea rând abia teoretic” iar participarea sa înseamnă sentiment, interes, și, mai presus de toate, sentimentul valorii. De aceea, conștiința pur teoretică a obiectelor este simplă abstracție, primejdioasă atunci când e vorba de om și viața sa - cei insensibili la soarta oamenilor se exclud ei înșiși din viața umană! Esența morală a omului presupune acțiune și imperativ dar, în egală măsură, participare: “să fii sensibil la ceea ce este important, să fii deschis pentru tot ce reprezintă sens și valoare”. Această cerință interioară conferă viziunii lui Hartmann un profund caracter umanist, sancționând eticile pure, rigorige ce ignoră plinătatea vieții, a realului, ca și cum realitatea ar trebui, în mod necesar, să fie rea și inferioară valoric!

Imperativele acțiunii se subordează căutărilor privind răspunsul la întrebarea fundamentală: *ce este valoros în viață, în lume în general ?* sau: “Ce merită să-ți însușești, să înțelegi, să respecti, pentru a fi om în deplinul sens al cuvântului ?”¹⁶. Răspunsul însuși este condiționat de ceea ce înseamnă *fenomenul poziției cosmice a omului*, caracterizat ca subiect printre obiecte, cunoscător, știutor ce are trăire, participare, fiind nu doar oglindă a existenței și a lumii, ci, de fapt, sensul

lor. Micimea cosmică, fragilitatea și slăbiciunile omului sunt compensate tocmai de măreția sa metafizică, de conștiința și responsabilitatea destinului propriu.

Fiecare persoană umană este semnificativă și unică, în structura sa existențială și valorică, tot astfel și *situația* este individuală, irepetabilă: "Pentru cel ce s-a aflat într-o situație și nu a sesizat-o, pentru acela ea este pierdută, scăpată iremediabil, risipită". Trăim drama situațiilor care vin și pleacă, de fiecare dată legați superficial sau profund de ceilalți, de viața comunitară. În care se intersectează, comunică sau se opun convingerile și acțiunile fiecăruia. Astfel, spune Hartmann, "trecerea pe lângă ceva" constituie un capitol caracteristic vieții umane; această trecere (indiferență) semnifică absența privirii participative, a sentimentului valoric, a tot ceea ce blochează deschiderea spre altul, spre lume.

Îngustarea sentimentului de valoare se asociază inevitabil cu sărăcirea spirituală, cu limitarea intereselor cului la impulsurile momentului și predominanța formelor egoiste de viață, la nivelul individului și a comunității. În condițiile societății moderne, aceste simptome se generalizează, o dată cu căderea în derizoriu, superficial a vieții ajunsă sub dominația impresiilor, trăirilor, senzațiilor. Omul modern este un grăbit neobosit, apatic, blazat, trăind din senzația în senzație, incapabil de a se mai entuziasma sau uimi de ceva, iar astfel puterea noastră de penetrabilitate se aplatizează, mascând golul din interiorul nostru, lipsa de sens a propriei vieții: "Nimeni nu trăiește privind marile conexiuni care alcătuiesc viața proprie a întregului, nimeni nu simte pulsul istoriei"¹⁷.

Obtuzitatea valorică se reproduce și la nivelul popoarelor. Închise în propriile particularisme, șovinisme, cât

a partidelor, incapabile să recunoască valoarea politică a partidului advers. Proliferarea acestor atitudini duce la situația deviantă în care, mai ales astăzi, abundă adepții și conducătorii de partid, dar lipsesc cetățenii și oameni de stat. Tot mai puțini trăiesc marile conexiuni care alcătuiesc viața întregului, pulsul istoriei, rămânând prizonierii propriilor exclusivisme, sortiți autodistrugerii; este un mers inexorabil atât timp cât se ignoră bogăția vieții, totalitatea valorilor și sensurilor sale superioare, a momentelor sau evenimentelor istorice. Să treci pe lângă oameni, comunității, să fii opac la exigențele momentului istoric înseamnă, ne avertizează Hartmann, irosire, eșec, nu doar pentru individ, ci și pentru ceilalți, contemporanii săi, căci fiecare este coparticipant, “este în centrul acțiunii și este chemat să vadă și să co-modeleze întregul”.

“Trecerea pe lângă ceva”, ca ratare a destinului uman, poate fi însă contracarată prin recuperarea abundenței de valori de către cel care vede valoric, de acel care are “organ moral”. iar astfel renasc posibilitățile omului, cum spera Hartmann, “de a-i deschide din nou lumea pe care și-a închis-o”. El este conștient că ne aflăm la răspântia vechii și noii filosofii, dar că alegerea nu e posibilă decât prin “trezirea conștiinței valorii”, prin resuscitarea afectului filosofic original, a patosului socratic al uimirii.

Ontologia hartmanniană este *nouă* întrucât restabilește legătura dintre Ființă și Valoare, demonstrând că luciditatea lipsită de părtinire a gândirii este neputincioasă, sterilă și dăunătoare fără sentimentul de valoare, căci ne legitimăm trecerea noastră prin lume prin ceea ce este valoric, realizând valori. Există educație spre *a deveni* om. iar din această devenire nu poate lipsi formarea funcției valorice,

disponibilitatea față de fiecare conținut de valoare, exprimând deopotrivă, creația și autocreația umană.

Pentru Hartmann, conștiința etică devine "expresia majoratului intelectual al omului", prin care se dobândește deplina sa maturitate și responsabilitate. Căci, omul etic nu este doar cel care are "organ" pentru aprecierea abundenței de valori, ci și cel care participă la plinătatea vieții. În acest fel, statutul eticii se îmbogățește cu misiunea de a duce omul în posesia conștiinței a valoricului și a întrupărilor sale, menite să potențeze umanul, distincțiile ce îl legitimează ca "ființă plural-stratificată" și demiurgică.

❖ Filosofia – o aventură ?

1. *Paideia* și sensurile educației în antichitatea greacă și romană sunt discutate și în lucrarea (recent tradusă) a lui H. I. Marrou, *Istoria educației în antichitate*, vol. 1 și 2, Editura Meridiane, București, 1997.
2. Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura științifică, București, 1969, p. 629.
3. P. Hadot, *Ce este filosofia antică?* Editura Polirom, Iași, p. 302.
4. J. F. Lyotard, *Postmodernul pe înțelesul copiilor*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1997, p. 91.
5. *Ibidem*, p. 96.

1. Actualismul: o soluție?

Giovanni Gentile

1. Pentru concepțiile lui Croce și Gentile, vezi și lucrările: Ilona Bîrzescu, *Doctrinofobia. Incursiuni în istoria filosofii contemporane*, Editura Delabistra, Caransebeș, 1997; Idem, *Esprit et devenir chez Giovanni Gentile*, în *Analele Universității de Vest din Timișoara, Philosophia*, vol. VII, 1995.
2. E. Garin, *Introduzione*, în vol. G. Gentile, *Opere filosofiche*, a cura de E. Garin, Ediz. Garzanti, 1991, p.78.
3. Gentile dezvoltă principiile filosofiei actualiste în numeroasele studii și lucrări (pe care le menționăm cu titlurile originale, întrucât nu au fost traduse în limba română; în acest sens, precizăm că traducerea textelor și citatelor ne aparține). Din lista scrierilor gentiliene, enumerăm: *L'atto del pensare come atto puro* (1912), *La riforma della dialettica hegeliana* (1913), *La teoria generale dello spirito come atto puro* (1916), *Sistema di logica come teoria del conoscere* (2 vol – 1917, 1922), *Sistema di pedagogia come scienza filosofica* (1912), *I fondamenti della filosofia del diritto* (1916), *La filosofia dell'arte* (1931), *Genesi e struttura della società* (postum, 1946).

Totodată, bazele actualismului gentilean vor fi susținute și de o bogată operă istoriografică privind cultura, filosofia italiană și europeană în genere.

4. G. Gentile, *Introduzione alla Filosofia*, Ediz. Fratelli Trevers, Milano-Roma, 1933, p. 20.
5. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana e la rinascita dell'idealismo*, în *Opere filosofiche*, ed. cit., p. 379
6. F. Fiorentino, *Il pensiero moderno. Compendio di storia della Filosofia*, Ediz. Vallecchi, Firenze, cap. IV.
7. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto pure*, în *Opere filosofiche*, ed. cit. p. 492.
8. *Ibidem*, p. 495.
9. *Ibidem*, p. 476: "Nel mundo della natura, tutto è *per natura*, nel mundo dello spirito nessuno e nulla è *per natura*; ma è tutto quello che diviene per opera sua proprio. Niente è già fatto, e perciò è ma tutto è da fare sempre".
10. *Ibidem*, p. 483 "Questo fuori è sempre dentro ... dentro alla sfera del nostro soggetto".
11. G. Gentile, *La riforma ...* ed. cit., p. 283.
12. *Ibidem*, p. 287.
13. A. Guzzo, V. Mathieu, *L'idéalisme transcendantal*, în vol. *Les grandes courants de la pensée mondiale contemporaine. Les tendances principales. Premier volume*, Edit. Fischbacher et Marzorati, Paris-Milano, 1961, p. 233. .
14. N. Abbagnano, G. Fornero, *Filosofi e filosofie nella storia*, vol. III, Paravia, Torino, 1986, p. 386.
15. G. Ferroni, *Profilo storico della letteratura italiana*, Einandi Scuola, 1994, pp. 898-899.
16. A. Guzzo, *Op. cit.*, p. 244.
17. M. Sciacca, G. Gentile, în vol. *Les grandes courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits Premier volume*, Edit. Fischbacher et Marzorati, Paris-Milano, 1964, p. 604.

2. Un existențialist avant la lettre.

Gabriel Marcel

1. G. Marcel, *Dialoguri cu Pierre Boutang*, Edit. Anastasia, 1996, p. 104.
2. *Ibidem*, p. 76.
3. G. Marcel, *Jurnal metafizic*, Edit. Amacord, Timișoara, 1995, p. 377.
4. A. Waelhens, *L'existentialisme*, în vol. *Les grandes courants de la pensée contemporaine. Les tendances principales*, Premier volume, ed. cit., p. 524.
5. G. Marcel, *Dialoguri cu Pierre Boutang*, ed. cit., p. 168.
6. *Idem*, *Introducere la Jurnal metafizic*, ed. cit., p. 8.
7. *Idem*, *Jurnal metafizic*, ed. cit., p. 31.
8. *Ibidem*, p. 164.
9. *Ibidem*, p. 240.
10. R. Troifontaines, *Gabriel Marcel*, în vol. *Les grandes courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits*, Second volume, ed. cit., p. 978.
11. G. Marcel, *Dialog cu ...* ed. cit., p. 175.
12. *Ibidem*, p. 177.
13. G. Marcel, *A fi și a avea*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1997, p. 116.
14. G. Marcel, *Dialog cu ...* ed. cit., p. 183.
15. *Idem*, *Jurnal metafizic*, ed. cit., p. 222.
16. *Idem*, *Dialog cu ...*, ed. cit., p. 188.
17. R. Troifontaines, *Op. cit.*, p. 985.
18. G. Marcel, *A fi și a avea*, ed. cit., p. 181.

3. Existențialismul – o nouă filosofie?

Jean Paul Sartre

1. A. Waelhens, *L'existentialisme*, în *Op. cit.*, p. 472.
2. J.F. Lyotard, *Fenomenologia*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 38.
3. J.P. Sartre, *Psihologia emoției*, Editura I.R.I., București, 1997, p. 78.

4. S.E.Stumpf, *Philosophy. History and Problems*, Mc.Graw Hill Company, 1983, p. 468.
5. P. Ricoeur, *Istorie și adevăr*, Editura Anastasia, C.E.U. Press, p. 356.
6. S.E. Stumpf, *Op. cit.*, p. 471.
7. P. de Boisdeffre, *O istorie vie a literaturii franceze de azi*, Editura Univers, București, 1972, p. 102.
8. J. Wahl, *Tableau de la philosophie français*, Edition Gallimard, Paris, 1962, p. 151.
9. R. Aron, *Istoria și dialectica violenței*, Editura Babel, București, 1995, p. 30.
10. P. Mesnard, *L'idéologue Jean Paul Sartre*, în vol. *Les grandes courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits*, Second volume, ed. cit., p. 1344.
11. P.Ricoeur, *Op. cit.*, p. 365.
12. *Ibidem*, p. 387.

4. O filosofie a limbajului comun.

George Eduard Moore

1. S.E. Stumpf, *Analitic Philosophy*, în *Op. cit.*, p. 418.
2. A. Marga, *Cunoaștere și sens. Perspective critice asupra pozitivismului*, Editura politică, București, 1984, p.114.
3. F. Barone, *George Eduard Moore*, în vol. *Les grandes courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits*, Second volume, ed. cit., p. 1132.
4. G.E. Moore, *Principia Ethica*, Edit. Du Style, CEU Press, 1997, p. 268.
5. S. Stojanović, *Meta-etica contemporană*, Editura Științifică, București 1971, vol. I, p. 124.
6. G. E. Moore, *Op. cit.*, p. 110.
7. *Ibidem*, p. 156.
8. *Ibidem*, p. 249.
9. *Ibidem*, p. 208.
10. *Ibidem*, p. 324.
11. *Ibidem*, p. 360.

12. O valorificare critică a eticii și axiologiei lui Moore se regăsește, de pildă, în proiectul de axiologie formală (sau științifică) dezvoltat de R.S. Hartman (în *The Structure of Value: Foundations of scientific Axiology*, Southern Illinois University Press, 1967). Autorul invocă consideră *eroarea naturalistă* ca fiind de natură logică și metodologică, identificând patru tipuri de erori (pp. 122-131) respectiv metafizică, naturalistă, morală și de metodă; erorile sunt frecvente, întrucât "noi avem *știință* naturală și *filosofie* morală, dar nu *filosofie* naturală sau *știință* morală".
13. S. Stojanović, *Op. cit.*, p. 127.
14. F. Barone, *Op. cit.*, p. 1128.

5. Filosofia și scepticismul metodic. Bertrand Russell

1. B. Russell, *Autobiografie*, vol. I, Editura politică, 1969, București, p. 15. În *Prologul* lucrării, intitulat sugestiv *Pentru ce am trăit*, Russell face un elogiu al dragostei înainte de toate, întrucât oferă un extaz nemărginit, eliberează de solitudine și prefigurează cerurile imaginate de sfinți și poeți.
2. B. Russell, *De ce nu sunt creștin*, Editura Minerva, București, 1980, p. 100.
3. J.O. Urmson, *Bertrand Russell*, în *Les grandes courants ...Portraits*, II, ed. cit. p. 1236.
4. B. Russell, *Problemele filosofiei*, Editura All, București, 1995, p. 7.
5. B. Russell, *History of Western Philosophy*, Routledge, London, 1991, p. 783.
6. A. Ayer, *Philosophy in twentieth century*, Umwin Paperbacks, London, 1984, p. 40.
7. B. Russell, *Problemele filosofiei*, ed. cit., p. 32 "Universalele semnifică idei generale (albeața, diversitatea, frăția etc.) și orice propoziție completă trebuie să conțină cel puțin un cuvânt care este universal (pentru că toate verbele au un înțeles care este universal) conștiința universalilor înseamnă *conceperea* iar universalul de care devenim conștienți se numește *concept*"
8. *Ibidem*, p. 61.

9. J.O. Urmășon, *Op. cit.*, p. 1239.
10. B. Russell, *Problemele filosofiei*, p. 89.
11. B. Russell, *Principia mathematica: aspecte filosofice*, în vol. *Logică și filosofie*, Editura politică, București, 1966, p. 89.
12. A. Ayer, *Op. cit.*, p. 29.
13. S.E. Stumpf, *Op. cit.*, p. 421.
14. B. Russell, *De ce nu sunt creștin*, ed. cit., p. 146.
15. *Ibidem*, p. 60.
16. *Ibidem*, p. 66.
17. B. Russell, *Filosofii ale puterii*, în vol. *Filosoful – Rege?*, Editura Humanitas, București, 1992.

6. Imaginea logică a lumii

1. A. Boboc, *Filosofia contemporană. Orientări și stiluri de gândire semnificative*. Editura didactică și pedagogică, București, 1995 p. 207.
2. A. Marga, *Cunoaștere și sens*, ed. cit., p. 72.
3. W. Kneale, M. Kneale, *Dezvoltarea logicii*, vol II, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1975, p. 108.
4. Noutățile introduse în logică de Frege (conceptul de funcție propozițională, cuantori, construirea axiomatică a calculului propozițional și a calculului cu predicate etc.) și impactul lor asupra evoluției ulterioare a logicii sunt mult dezbătute, uneori exagerându-i-se meritele, alteori reproșându-i anumite imperfecțiuni ale propriilor inovații (sau că alții au spus-o înaintea sa, ori mai bine decât el ș.a.m.d.) În sensul decelării elementelor inovatoare privind mai ales analiza logică, se poate consulta și lucrarea recentă a d-lui Ionel Narișă, *Analiza logică: Frege și Wittgenstein*, Editura Delabistra, Caransebeș, 1997.
5. G. Frege *Introducere la Fundamentele aritmeticii* în vol. *Scrieri logico-filosofice*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1977, p. 37.
6. G. Frege, *Sens și semnificație*, în vol. *Logică și filosofie*, Editura politică, București, 1966, p. 56.
7. *Ibidem*, p. 58.

8. *Ibidem*, p. 62.
9. *Ibidem*, p. 70.
10. S. Vieru, *Studiu introductiv la vol. G. Frege, Sens și semnificație*, ed. cit., p. LI.
11. R. Carnap, *Semnificație și necesitate*, Editura Dacia, Cluj, 1972 p. 170.
12. A.J.Ayer, *Language, Truth and Logic*, Dover Publications, Inc. New York, p. 112.
13. *Ibidem*, p. 108.
14. Ilona Bîrzescu, *Axiologie*, Tipografia Universității din Timișoara, 1994, cap VI.
15. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell, 1968 p. 50.
16. L. Blaga, *Despre conștiința filosofică*, Editura Facla, Timișoara, 1974, pp. 36-37.

7. "Depășirea" metafizicii.

Rudolf Carnap

1. A. Robert Caponigri, *Rudolf Carnap*, în vol. *Les grandes courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits. Premier volume*, ed. cit., p. 273.
2. Din bogata și vastă operă a lui Carnap, menționăm lucrările: *Spațiul* (1921), *Formarea concepțiilor fiziciste* (1926), *Edificiul logic al lumii* (1928), *Sintaxa logică a limbii* (1931), *Introducere în semantica* (1942), *Semnificație și necesitate* (1947), *Testabilitate și semnificație* (1950)
3. A. Marga, *Cunoaștere și sens*, p. 88.
4. R. Carnap, *La Science et la Métaphysique* (devant l'analyse logique du langage), Editura Herman et c-ie, Paris, 1934, p. 11.
5. *Ibidem*, pp 33-35.
6. M. Heidegger, *Ce este metafizica ?* în vol. *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, București, 1988, p. 50.
7. *Idem*, *Fenomenologie și teologie*, în vol. *Repere pe drumul gândirii*, ed. cit., p. 427.
8. L. Blaga, *Despre conștiința filosofică*, ed. cit, p. 38.

9. R. Carnap, *Op. cit.*, p. 38.
10. S.E. Stumpf, *Philosophy. History and Problems*, ed. cit, p. 427.
11. P. Carnap, *Op. cit.*, p. 38.
12. R. Carnap, *Empirism, semantică și ontologie*, în vol. *Semnificație și necesitate*, Editura Dacia, Cluj, 1972, p. 267.
13. *Ibidem*, p. 268.
14. *Ibidem*, p. 276.
15. I.Pârnu, *Semantica și logica științei*, Editura științifică, București, 1974, pp. 30-31.
16. R. Carnap, *Empirism, semantică și ontologică*, ed. cit. p. 284.
17. A. Boboc, *Limbaj și ontologie*, Editura didactică și pedagogică, București, 1997, p. 119.
18. *Ibidem*, p. 138.
19. Pornind de la critica psihologismului, adepții atomismului logic vor legitima posibilitatea ontologiilor formale, o dată cu exigența unui cadru conceptual fondator în care trebuie să se articuleze orice teorie, în speță, a cunoașterii – Cf. F. Rivenc, *La philosophie du langage*, în vol. *La philosophie anglo-saxonne* (sous la direction de Michel Meyer) P.U.F. Paris, 1994, pp. 195 –196. Discuțiile s-au amplificat datorită fenomenologiei, impunând ideea *diferenței ontologice* (Heidegger) și distincțiile dintre ontologiile materiale și formale, generale /fundamentale și regionale.

8. Ființa și valoare.

Nicolai Hartmann

1. L. Lugarini, Nicolai Hartmann, în vol. *Les grandes courants de la pensée mondiale contemporaine*. Portraits, Premier volume, ed. cit., p. 663.
2. N. Hartmann, *Problema ființei spirituale*, în vol. N. Hartmann, *Vechea și noua ontologie* (traducere, note și postfață de Alex Boboc) Editura Paideia, București, 1997, p. 79.
3. *Idem*, *Philosophen-Lexicon ...* în *Op. cit.*, p. 165.
4. *Idem*, *Vechea și noua ontologie*, *Op. cit.*, p. 20.
5. *Idem*, *Philosophen-Lexicon ...* ed.cit., p.158.

6. Alex Boboc, *Nicolai Hartmann și realismul contemporan*, Editura științifică, București, 1973, p. 15.
7. Menționăm mai ales lucrările: *Bazele ontologiei* (1935), *Posibilitate-realitate* (1938), *Construcția lumii reale* (1940). Pentru lista completă a scrierilor lui Hartmann, vezi L. Lugarini¹.
8. Alex Boboc, *Op.cit.*, p. 127.
9. N. Hartmann, *Problema valorii în filosofia contemporană* (comunicare la Congresul Internațional de filosofie, Praga, 1936) în vol. N. Hartmann, *Vechea și noua ontologie*, ed. cit., p. 104.
10. *Idem*, *Estetica*, Editura Univers, București, 1974, p. 13.
11. *Idem*, *Poziția valorilor estetice în domeniul valorilor în genere*, (comunicare la Congresul mondial de filosofie, Cambridge, 1926) în vol. N. Hartmann, *Vechea și noua ontologie*, ed. cit., p. 146.
12. *Idem*, *Estetica*, ed. cit., p. 21.
13. I. Bîrzescu, *Ontologique et axiologique chez Nicolai Hartmann*, în *Analele Universității de Vest*, Seria filosofie și științe socioumane, vol. VI, 1994, p. 43.
14. N. Hartmann, *Estetica*, ed. cit., p. 60.
15. G. Morpurgo – Togliabue, *Estetica contemporană*, vol. 2, Editura Meridiane, București, 1976, p. 208. Autorul relevă apartenența la fenomenologie a concepției lui Hartmann, prin aceea că situează în centrul discuției *faptul de apărare* (Erscheinung); se demonstrează astfel că principiul constitutiv al frumosului (estetic) nu este o esență, ci “un raport de apariție”, determinat de un prim plan al frumosului (Vordergrund) și un al doilea plan sau fond (Hintergrund).
16. N. Hartmann, *Problema valorii în filosofia contemporană*, ed. cit., p. 127.
17. *Ibidem*, p. 136.

CUPRINS

❖ <i>Filosofia - o aventură ?</i>	5
1. Actualismul: o soluție?	
Giovanni Gentile.....	13
Gândirea în act. - Spiritul ca devenire. - Funcția paideică a filosofiei.	
2. Un existențialist <i>avant la lettre</i> :	
Gabriel Marcel.....	26
Existență și participare. - Problemă și mister. - Eu-Tu ; comunicare și speranță. - De la fidelitate la credință.	
3. Existențialismul-o nouă filosofie ?	
Jean Paul Sartre	44
De la fenomenologie la existențialism. - Ființa în sine și Ființa pentru sine. - Libertate și alegere. - Comprehensiune și acțiune istorică.	
4. O filosofie a limbajului comun.	
George Eduard Moore	64
Filosofia și "cotitura lingvistică". - De la etică la metaetică și metaaxiologie. - Simțul comun și filosofia.	

5. Filosofia și scepticismul metodic.	
Bertrand Russell.....	80
Filosofia sau “ceea ce nu știm”. – Limbajul ideal perfect. – Morala și primatul mijloacelor.	
6. Imaginea logică a lumii.....	95
Un idol: știința experimentală. – În căutarea unui limbaj logic perfect, <i>Gottlob Frege</i> . – Dilema disciplinelor normative, <i>A.J.Ayer</i> .	
7. “Depășirea” metafizicii.	
Rudolf Carnap.....	109
Construcția logică a lumii. – Critica metafizicii. – Semantică și ontologie.	
8. Ființă și valoare.	
Nicolai Hartmann.....	123
Recuperarea ontologicului. – Ontologia valorilor. – <i>Omul modern</i> și “trecerea pe lângă ceva”.	
Note.....	137

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Prezența – în titlul cărții – a cuvântului "aventură" poate surprinde (eventual) pe aceia care au uitat că *ab origine* filosofia însemna întrecere culturală, joc serios și primejdios uneori, că iubitorul de înțelepciune e "luptător tipic", un competitor cu sine și cu ceilalți.

Discursul filosofic a stimulat și a fost stimulat de rivalități, a suportat numeroase agresiuni din afara și din interiorul său, ceea ce, paradoxal, i-a sporit rezistența și atracția – fapt deloc uimitor, deoarece destinul său a fost, de la început, solidar cu cel a omului, unicul "animal metafizic". Astfel, criza sau sfârșitul filosofiei, trecerea sa într-un stadiu terminal, cum anunța Heidegger, un lucid al acestor vremi de restriște, exprimă *sui generis* agravarea patologiilor existențiale ale lumii contemporane, ale unei umanități mult încercate, epuizate de experimentări, inovații ce par tot mai străine, chiar potrivnice omului.

În aceste împrejurări, "victimele" filosofiei / filosofării sunt demne de admirație, dacă nu pentru altceva, atunci pentru că ele însufleșesc spiritul lumii, trezind sensibilitatea, fără de care riscăm cea mai gravă aventură: să fim trăiți, nu să trăim, să avem surpriza (disperarea!) de a ne privi, fără să știm cine suntem, încotro ne îndreptăm. Unei priviri dezorientate, amenințate de simptomul cecității axiologice, filosofia, această "bufniță a Minervei", îi poate oferi impulsul căutării de sine, avertizând-o, totodată, de riscurile pierderii identității proprii și a opacizării devenirii sale...

Pret: 19.600

TL: 400

ISBN: 973-98320-0-8

Total: 20.000 lei